فولفجانج شتروفه

فلسفة العلو

الترانسندنس



ترجمة عبد الغفار مكاوي

فلسفة العلو

الترانسندنس

تأليف
فولفجانج شتروفه

ترجمة
عبد الغفار مكاوي



فلسفة العلو

فولفجانج شتروفه

Philosophie und Transzendenz

Wolfgang Struve

الناشر مؤسسة هنداوي
المشهرة برقم ١٠٥٨٥٩٧٠ بتاريخ ٢٦ / ١ / ٢٠١٧

يورك هاوس، شييت ستريت، وندسور، SL4 1DD، المملكة المتحدة
تليفون: ‎+ ٤٤ (٠) ١٧٥٣ ٨٣٢٥٢٢
البريد الإلكتروني: hindawi@hindawi.org
الموقع الإلكتروني: https://www.hindawi.org

تصميم الغلاف: ولاء الشاهد

الترقيم الدولي: ٩٧٨ ١ ٥٢٧٣ ٣٥٨٤ ٤

صدر أصل هذا الكتاب باللغة الألمانية عام ١٩٦٩.
صدرت هذه الترجمة عام ١٩٨٥.
صدرت هذه النسخة عن مؤسسة هنداوي عام ٢٠٢٤.

المحتويات

مقدمة الطبعة العربية

السؤال عن العلو (الترانسندنس) قديم قِدمَ الفلسفة، بل هو أقدم منها، لأن الفكر الديني للبشرية أسبق من الفكر الفلسفي.

فلا يكاد الإنسان يشعر بذاته حتى يشعر حتمًا بذلك الواقع الذي يتفوق عليه، ويسمو على كل ما يعمله ويفكر فيه. غير أن هذا الشعور الأوَّلي الأصيل يتلاشى مع التقدم المطرد في العقل والعقلانية، ويتسطح في زحمة المشاغل الدنيوية، إلى أن يصبح نوعًا من الابتذال الذي نُحِسُّه في حياتنا اليومية، ونتصور أنه هو الواقع. ومهمة هذا الكتاب هي وقف هذا التلاشي للشعور بالواقع، ومساعدة الإنسان على أن يفتح وِجدانه لسر الواقع، ويتعلم من جديد كيف يهَبُ نفسه له.

ذلك أن التطور العقلي للبشرية والنمو المتزايد في وعيها العلمي لا يقتضيان على الإطلاق أن تتخلى عن العلو، بل الأَولى أن يُقال إنه يتطلب منها أن تأخذه مأخذ الجد، وأن تنظر اليوم إليه نظرةً أعمق مما فعلت حتى الآن.

أشرتُ في التمهيد لهذا الكتاب إلى أن سفينة الفضاء التي تهبط على سطح القمر، تستطيع أن ترسل إلى الأرض مجموعةً من الصور التي التقطتها منه، ولكن ينبغي أن نسأل أنفسنا إن كانت هذه الصور تُعبر عن «القمر الطبيعي». وقد أشرت كذلك إلى قصيدة الشاعر ماتياس كلاوديوس (١٧٤٠–١٨١٥م) المشهورة «أغنية الماء». وأحب أن أقدم للقراء العرب المقطوعة الأولى منها:

طلع البدر
والنجمات الذهبية
تسطع وسط سماء صافية الضوء،

الغابة تبدو مظلمة يغشاها الصمت،
ومن الأعشاب الخضر
تسري أنفاس ضباب فضي
من أعشاب خضر.

لم يقف الأمر في الفترة الأخيرة عند هبوط سفن الفضاء على سطح القمر، بل استطاع فريق من بني الإنسان أن يدوروا حوله ويمشوا على سطحه. ولم يقتصر الأمر أيضًا على مشاهدة وجهه الأمامي، بل تمكَّن الإنسان من رؤية وجهه المحجوب عن الأرض رأيَ العين، فهل أمكنه أن يرى القمر «الحقيقي»؟

لقد عبَّر رائد الفضاء جيم لوفيل، بعد عودته إلى الأرض من أول رحلة طاف فيها الإنسان حول القمر، عن تجربته بهذه الكلمات: «عالَم يَباب، فاقد الحياة، ظلام في ظلام، لا ماء، ولا زرع، ولا ألوان. لست أدري كيف استطاع الشعراء أن يصِفوا القمر هذه الأوصافَ الرومانتيكية.» كان هناك حوالَي خمسمائة مليون إنسان يجلسون أمام شاشات البث (التليفزيون). واستمعت البشرية كلها إلى الكلمات أو قرأتها في الصحف وأغرقت في الضحك.

أيُّ معرفة بالشِّعر، وأي مفهوم عن الواقع نجده في الأبيات السابقة؟ هل تغنَّى «ماتياس كلاوديوس» بالغابات والمراعي والضباب المنتشر فوق سطح القمر أم تصورها بخياله؟ وهل يُنتظر من شاعر جادٍّ أن يفعل هذا؟ إن جميع الشعراء في الشرق والغرب قد تغنَّوا دائمًا بالقمر من مكانهم على الأرض، ولم يبرحوا سطحها أبدًا. وها هي ذي الشاعرة الرومانتيكية أنيته فون دروسته هيلز هوف (١٧٩٧–١٨٤٨م) تختم قصيدتها «مطلع القمر» بهذا البيت:

نور غريب،
لكنه نور وديع طيبُ.

وفي رأيي، إن دقة هذا التعبير لا تقف فحسب على قَدم المساواة مع دقة تلك الآلات والأدوات التي أطلقت سفن الفضاء المحمَّلة بالآدميين إلى سطح القمر، بل إنه يتفوق عليها تفوقًا لا حد له؛ لأنه ينطوي على نوع من الدقة الباطنية التي لا تقتصر على الظاهر وحده.

يُحكى أن أحد معلمي طائفة «الزن» البوذيين في اليابان — ويُدعى ريوكان — كان يحيا حياةً متواضعة في كوخ صغير بناه لنفسه عند سفح جبل. وذات مساء تسلَّل لص إلى

الكوخ، وسرعان ما اكتشف أنه ليس فيه شيء يُسرق. وشاء حظ اللص أن يرجع ريوكان في هذه اللحظة ويُمسك به. قال للشريد المسكين: «لا بد أنك قطعت طريقًا طويلًا لكي تزورني، ولا يصح أن ترجع خالي اليدين، أبتهل إليك، هذا ثوبي، خذه هدية.» ارتبك اللص ومد يده فأخذ الثوب ولاذ بالفرار. جلس ريوكان عاريًا في كوخه وراح يتأمل القمر، قال لنفسه: «يا للمسكين ليتني استطعت أن أعطيه هذا القمر!»[١] وأغلب الظن أن ريوكان لو التقى برائد الفضاء جيم لوفيل بعد عودته للأرض لتمنَّى له نفس الأمنية.

إن هذا الرائد لم يجد على سطح القمر سوى عالَم مُقفِرٍ ميت يغمره ظلام فوق ظلام؛ أي: إنه لم يجد أمامه إلا الواقع كما يراه الناس ويُحسُّونه في هذه الأيام. وهذا الكتاب يحاول — كما ذكرت في التمهيد — أن يشارك بنصيبه لكي يعود الواقع أخضر، أو إن شئنا الدقةَ؛ لكي يعود الأخضر أخضر.

إنه لَيُسعدني ويغمر نفسي بالرضا أن يصدر هذا الكتاب في البلد الذي نشأ فيه واحد من أعظم المفكرين والمتصوفين الغربيين، وأعني به أفلوطين. صحيح أننا لا نعرف على وجه اليقين إن كان قد وُلد في مصر أو إن كان مصريَّ الجنسية كما قيل عنه أحيانًا — فأفلوطين نفسه لم يصرح بشيء عن موطنه الأصلي — ولكن الأمر الذي لا شك فيه أنه أمضى في مدينة الأسكندرية سنوات الطلب التي كانت ذاتَ أثر حاسم على حياته الفلسفية. والجدير بالذكر أن طبعة أفلوطين التي صدرت في السنوات الأخيرة بإشراف العالِمَين هنري وشفيزر؛ قد رجعت إلى الترجمة العربية التي تُعد مصدرًا لا غنَى عنه لتحقيق النص الأصلي والتثبت من صحته.

إننا نجد في فلسفة أفلوطين عنصرًا شرقيًّا لا شك فيه، حتى لقد تحدث مؤرخ الفلسفة والباحث الفرنسي المعروف إميل بربييه عن نزعته الشرقية، وهذا العنصر الشرقي يتناقض مع الروح الإغريقية والروح اليهودية المسيحية على السواء، وهو الذي حكم على أفلوطين بأن يظل غريبًا عن العالم الغربي، على الرغم من تأثيره الهائل الذي امتد إلى الفلسفة المسيحية نفسها في العصر الوسيط. بيد أن العنصر الشرقي — الغريب عن الروح الغربية

---

[١] لحم الزن، وعظاء الزن، مجموعة مختارة من كتابات الزن وما قبلها. جمعها بول ربس (نيويورك) ١٩٦١م، ص١٢.

Zen Flesh, Zen Bones, A collection of Zen and pre–Zen writings Compiled by Paul Reps, New York, 1961, p. 212.

الكلاسيكية — موجود في كل فكر صوفي؛ ولهذا أعتقد أن كتابًا كهذا الكتاب سيتحدث إلى الإنسان العربي حديثًا يُحس بقربه إلى نفسه بما يفوق إحساس الإنسان الغربي.[٢]

فولفجانج شتروفه

فرايبورج بالبرايسجاو في يناير سنة ١٩٧٤م.

[٢] يختم المؤلف كلمته بالحديث عن المترجم الذي تشرَّف بالدراسة معه في جامعة فرايبورج، وقد منعني الخجل من ترجمة هذه الفقرة.

تصدير

عسيرٌ على النفس أن تتحدث عن ذكرياتها الغالية، فاللغة — وهي أعظم النعم التي تلقاها الإنسان وأخطرها — خُلقت بطبيعتها للتخاطب اليومي ووصف الأشياء. وكل محاولة للكتابة عن إنسان أحببته أو عاطفة جربتها لا بد أن تكون محاولة يائسةً؛ لأن اللغة ستحيل الحي النابض إلى شيء أو موضوع (وتلك هي مشكلة الشعراء والكُتَّاب والمفكرين الحقيقيين في مختلف اللغات والعصور). من هنا تجيء حيرتي وشعوري بالعجز وأنا أقدم لهذا الكتاب! فقد عشت مع كلماته وهي تخرج دافئة حيةً من فم صاحبها، ثم عشت معه وأنا أنقُله إلى لغتنا العربية. ومررت في الحالين بالتجربة التي لا بدَّ أن تخوضها مع كل فعل فلسفي حق، تجربة الاهتزاز والارتباك والتغير والتحول من الأعماق.

ما زلتُ أذكر تلك الأيامَ من شتاء ١٩٦٠–١٩٦١م عندما كنت ألهث مسرعًا، يومي الإثنين والخميس من كل أسبوع، تحت الثلج المتساقط على رأسي لأستمع إلى محاضرة العلو أو الترانسندنس. كنت وزملائي من الطلبة نترقب الأستاذ وهو يدخل في موعده المحدد من باب قاعة المسرح الصغيرة في مبنى الجامعة القديمة، التي كانت تُلقى بها المحاضرة. وكان يطالعنا في كل مرة ببسمته الطيبة الحنون، وملامح وجهه الوديع الجاد، ولا يكاد يعتلي المنصة حتى نستغرق في بحر التجربة العميقة التي يجذبنا إليها، وتشدنا خيوط الكلمات الساحرة المحيرة التي تُلقي علينا شباك التفلسف، وتتركنا بعد أن يغادر القاعة كما يترك الصياد أسماكه الذاهلة تقلِّب عيونها بين البحر والشاطئ! لم تكن محاضرة من تلك المحاضرات التي تُلقى فيها المعلومات وتتلى الحقائق، بل كانت تجربة تنمو وتتطور في بطء كالنهر الذي يزداد قوةً وجلالًا كلما ابتعد عن المنبع، ويعلو ويَجيش كلما اقترب من المصب. كانت صعوبتها تكمن في المشاركة التي تطلبها منك والتفكير المستقل الذي تفرضه عليك، والتحول الشامل الذي تدعوك إليه. وبقدر ما كانت فرحتي بالمحاضرة كان حزني

لتناقص عدد الطلاب مع الأيام! ولم أُعجب لذلك بعد أن اكتملت دائرة الأفكار وتجمعت أشعتها في بؤرة واحدة. فمن طبيعة هذا الفكر أن يُلزمك بالصبر والجد والمكابدة؛ لكي تحققه بنفسك وتكتشف معه معنى وجودك. وهي أمور عسيرة ومكروهة في عصر السرعة والإثارة والثرثرة والقوالب الجاهزة وغسيل المُخ الذي يتدفق طوفانه من الجهات الأربع!

كنت قبل ذلك قد تعرفت بالأستاذ وبدأت أعمل تحت إشرافه، بعد أن أَنِسْتُ إلى شخصيته الرقيقة الوديعة، وروحه الطيبة الوحيدة، وحسه الدقيق اللطيف، ومعرفته الخصبة التي تخطو في صبر وتواضع على الدرب الشاق. وكنت أختلف إلى محاضراته وتمريناته عن الفلاسفة الذين أحبهم وتعمَّق نصوصَهم وأطال الوقوف عندهم: أفلاطون وأفلوطين والميستر إكهارت ومتصوفو العصور الوسطى وباسكال وكانط ونيتشه وكيركجور وياسبرز وهيدجر وحكماء الشرق، وفي مقدمتهم حكيم الصين لاو–تسي، ومتصوفو الزن في اليابان. وكان أكثر ما أدهشني هو قدرته على فَهم هؤلاء الفلاسفة والتعاطف معهم والتمكن من نصوصهم الأصلية. فالعبارات والمصطلحات اليونانية واللاتينية والألمانية الوسطى والفرنسية والإنجليزية والدنماركية؛ تتوالى حين تدعو إليها الضرورة. وملامح المعرفة الرحبة بأسرار الفن والشِّعر والتاريخ والفيزياء والرياضيات والفلك؛ تُطِلُّ عليك كلَّ لحظة، وتستمع إليه فلا يفارقك الإحساس بقلقه الغامر على مصير الإنسان وحريته ومستقبله، في عصر ينفلت من كل الحدود، ولا يُخطئك الشعور بجهده المتصل لإعادة الإنسان إلى التفكير في معنى وجوده بإعادته إلى فعل التفلسف الحق. ثم تُحس من وراء هذا كله بالتجربة الصوفية التي تنتظم كلَّ هذه الأفكار والمعاني، فتدور حولها كما تدور الكهارب حول نواة الذرة. كما تُحس أخيرًا بتوحد الحكيم الذي يعلم أنه يهتف في صحراء المدينة المقفرة من نبع القلب، المغرورة بضجيج الآلة والمذهب، ومع ذلك لا ييئس أبدًا من أن ينفُذَ صوتُه إلى صدر إنسان مجهول في زمان أو مكان مجهول. ومع الزمن تجمعت لديَّ بعضُ الحقائق عن حياة المؤلف أود أن أعرضها عليك في إيجاز.

وُلد في اليوم الرابع عشر من شهر يوليه سنة ١٩١٧م بمدينة هامبورج. ودرس الفلسفة والفيزياء والرياضيات بجامعتَي زيوريخ وفرايبورج إم بريسغاو (وهي الجامعة التي عُلِّم بها هسرل وهيدجر). ولم تمنعه ويلات الحرب العالمية الثانية بالجبهة الشرقية من التقدم في سنة ١٩٤٣م برسالته الأولى للدكتوراه، تحت إشراف هيدجر عن «اللامتناهي في كتاب الطبيعة لأرسطو». واضطر في أواخر الحرب إلى الفرار من الجيوش الروسية الزاحفة، فعبر بحر البلطيق سباحةً في طريقه إلى بلاده، وأُصيب بمرض الصفراء الذي ظل يعاني منه بعد ذلك، ويَفرض عليه نظامًا صارمًا في حياته ومأكله ومشربه.

وتقدم في ربيع سنة ١٩٤٨م برسالة الدكتوراه الثانية التي أهَّلته للتدريس بجامعة فرايبورج تحت إشراف هيدجر أيضًا، وكان عنوانها «الفلسفة الحديثة بوصفها ميتافيزيقا الذاتية؛ تفسير لكيركجور ونيتشه». وقد استلهم فكرته الأساسية من محاضرات هيدجر، وهي فكرة يكررها في معظم بحوثه ومقالاته التي نشرها بعد كتابه الرئيسي «الوجود والزمان»، وتتلخص في أن الميتافيزيقا الغربية، ومعها الفكر الغربي، قد بدأت تسير على طريق الذاتية منذ عهد أفلاطون، ثم أخذت تمر بمراحل مختلفة ازدادت فيها هذه الذاتية — أو هذا التطور الذاتي لمفهوم الحقيقة — تطرفًا وإطلاقًا، حتى بلغت ذروة اكتمالها ونهاية تطورها في تفكير كيركجور ونيتشه اللذين انتقلت على يديهما من ذاتية التطور المطلق إلى ذاتية الإرادة المطلقة التي انتهت إلى اليأس المطلق.

بذلك تكون محنة الذاتية الغربية قد بلغت غايتها وأصبح من واجب المفكرين أن يبحثوا عن مخرج منها. وقد وجد هيدجر هذا المخرج — كما هو معروف — في الرجوع إلى التفكير في الوجود نفسه لا في الموجود بكل صوره وأشكاله، التي لم تكن سوى وجوه لانحراف هذا الفكر عن حقيقة الوجود وأصله على مدى أربعة وعشرين قرنًا. وقد فسر المؤلف تفكير كيركجور ونيتشه على ضوء هذا الفرض الخصب، وقدَّم المحنة الغربية بكل أبعادها، ومكَّنته درايتُه باللغة الدنماركية وإحساسُه العميق بمأساة نيتشه من تقديم تأويلات مُحكَمة لهما، وشغَله البحث عن الطريق الجديد — بعد أن وصل هذان المفكران إلى مفترق الطرق — منذ تلك الفترة المبكرة من حياته. وليس هذا الكتاب الذي بين يديك إلا ثمرة التجربة الطويلة التي يعيشها ويخلص لها منذ أكثر من ثلاثين سنة.

نشر المؤلف في نفس السنة (١٩٤٨م) ترجمة لرسالة باسكال من «روح الهندسة»، (وهي في الواقع تنقسم إلى رسالتين، الأولى عن منهج البرهان الهندسي — أي الرياضي — الكامل، والثانية عن فن الإقناع، وكلاهما يبحث في طبيعة البرهان الرياضية، ويثبت الفكرة التي أكدها ديكارت من أن الرياضة هي المدرسة الحقيقية للعقل). وتُعدُّ هذه الرسالة بقسميها رائعة من روائع باسكال، تكشف عن عظمة فكره وأسلوبه، وتبيِّن موقفه من النزعة الرياضية الغالبة على عصره، واختلافه في ذلك عن ديكارت وأتباعه، وانتقاله من الاهتمام بالهندسة إلى الاهتمام بالإنسان وقلقه وتعاسته ومحنته الروحية التي بدأت مع بداية العصر الحديث.

وقد ذكر المؤلف في بحثه السابق عن الفلسفة الحديثة أنه ترجم أحد أعمال كيركجور المبكرة التي كتبها في شتاء سنة ١٨٤٢–١٨٤٣م، ووصفها بأنها «محاولته الأولى على طريق

تطوره التأملي الصغير.» والكتاب الصغير يحمل هذا العنوان الدال: «يوحنا كليماكوس أو ضرورة الشك في كل شيء؛ حكاية». وهو يعد نواة أعمال كيركجور المتأخرة التي ظهرت تحت الاسم المستعار «كليماكوس»، وبدأت «بالفتات الفلسفي» وانتهت «بالحاشية الختامية غير العلمية»، وقد صدرت ترجمة المؤلف — التي لم أتمكن من الاطلاع عليها — سنة ١٩٤٨م بمدينة دار مشتات لدى الناشر كلاسين دروتر. هذا فضلًا عن عدد من المحاضرات التي ألقاها في موضوعات مختلفة وبلاد مختلفة امتدت من سويسرا إلى اليابان! (وقد عرفت من إحدى رسائله أن أستاذًا من جامعة كيوتو اليابانية يترجم الآن هذا الكتاب الذي بين يديك).

وعلى الرغم من البحوث والترجمات والمقالات السابقة، فإن المؤلف — الذي يشغل منذ سنة ١٩٥٥م منصب الأستاذية للفلسفة بجامعة فرايبورج — لا يميل إلى هذا اللون الأكاديمي، ولا يلجأ إليه إلا مضطرًّا. يدل على هذا حرصُه على أن يضيف هاتين الكلمتين إلى عنوان الكتاب الذي بين يديك: «محاضرة تعليمية»؛ أي: إن الهدف منه هو إعداد الطلاب والمثقفين وتأهيلهم للتفلسف. وإذا أردت أن تبحث عن تجربته الكبرى التي يعيش لها، فستجدها في صورتها الحية المباشرة في كتبه الأخرى: نحن وهو، الملمح الآخر، الانتقال إلى الواقع، الواقع الذي لا يصدق. لقد سجل فيها خواطره الدقيقة وحِكَمه الموجزة، بالأسلوب الذي يلمس القلب ويثير العقل، وتلتقي فيه قمة الحكمة مع قمة الفن.

ولو اطلعت على هذه الخواطر والحِكَم لتذكرت التراث العريق الذي لا يزال الناس يرجعون إليه ويلتمسون فيه الراحة والمتعة والعزاء والذكاء: أمثال الشعوب وأقوال بوذا وكونفوشيوس، أشعار لاو-تسي، وشذرات الفلاسفة قبل سقراط، حكم المتصوفين المسلمين، وخطرات إبيكتيت وماركوس أورليوس وباسكال ومونتي وجوته ولشتنبرج ونيتشه والأخلاقيين الفرنسيين. فالحكمة القصيرة المشحونة بالعاطفة الجياشة والمفارَقة اللمَّاحة هي الجسر اللغوي الوحيد الذي يمكن أن تَعبُر عليه التجربة الحية. إنها تراوغ اللغة وتختلس منها أقصى إمكاناتها؛ لكي تقول ما لا يقال، وتصون لهب الانفعال وشرارة الذكاء من قيود اللغة وتحديداتها؛ ولهذا كانت كلها تنويعاتٍ على لحن واحد، ولمسات على أوتار تجربة واحدة. وأود أن أمهد لهذه الخواطر والحِكَم الفلسفية التي تكشف عن فكر المؤلف بالحديث عن خواطره التي كتبها عن مصر.

إن أنسى لا أنسى الفرحةَ التي أضاءت وجهه حين علم في أول لقاء لي معه أنني قادم من مصر، وتأكد لي حبُّه لوطني وروحه الأصيلة عندما زرت مسكنه بعد ذلك — في البيت رقم

٢٣ شارع كوخ صياد الغزال — فرأيت لديه مكتبة كبيرة عن حضارة مصر القديمة وفنها ولغتها وأدبها، وعجبت للتماثيل الفرعونية الصغيرة — أكد له التراجِمةُ وتجار التُّحف أنها أصلية! — التي تناثرت على رفوف الكتب، وأشاعت في خلوته الهادئة أنفاسَ السكينة والورع والجلال التي ترددت في أرواح مبدعيها والمتلقين لها من آلاف السنين.

زار المؤلف مصر مرتين، وأقام في فندق ميناهاوس المطل على أهرام الجيزة التي شبهها بمغناطيس كوني يجذب القوى السماوية إلى الأرض! كانت الزيارة الأولى — إن لم تخنِّي الذاكرة — في سنة ١٩٦٠م، أما الزيارة الثانية فكانت في سنة ١٩٦٦م، وقد عبر عن وقع الروح المصرية على نفسه في مجموعة من الخواطر التي نشرها في كتابه «الملمح الآخر» تحت هذا العنوان الدال «جلال»[١] والخواطر تُستقى من النبع الصوفي الذي تنبثق منه كل أفكاره وتأملاته، وإن كانت قد وجدت في مصر وتراثها وروحها تأكيدًا جديدًا للأصول السابقة على اللوجوس اليوناني، وهو أصل العقل الغربي الذي ما انفك — منذ أُلقيت بذوره الأولى — يندفع في طريق العمل والتقنية والمنفعة والقياس والنزعة العقلانية. وتقوم هذه الخواطر على الأعمدة الرئيسية التي تشيد عليها تجربته الصوفية: الجلال، السر، العظمة، التوحد، القداسة، العري، السكينة، الانفتاح، العلو إلى الآخَر عن طريق التحول إلى الواقع تحولًا يجعلنا نُحس من جديد «باخضراره»، ويشعرنا بأصالته وسره الباعث على الاندهاش، ويعيدنا مرة أخرى إلى التفكير في إنسانيتنا ومعنى وجودنا وحريتنا وشخصيتنا والعنصر الأبدي الخالد فينا.

ما الذي حرَّك وِجدان المؤلف وقلمه فكتب هذه الخواطر عن بلادنا؟

من المستحيل بطبيعة الحال تلخيص هذه الخواطر والتأملات؛ لأنها لا تقرر حقيقةً ولا تُثبت شيئًا، بل غاية ما تريده أن تثير فينا التفكير أو تنقُل إلينا التجربة وتدعونا للمشاركة فيها. ولكنني سأحاول أن أعرض عليك لمحة عنها؛ تمهيدًا للحديث عن معالم تجربته الكبرى التي تكشف عنها سائر خواطره وتأملاته؛ إيمانًا مني بأن خير وسيلة للتعرف على وجه بلادنا هي أن نراها ولو مرةً واحدة بعينَي الغريب.

[١] تجد الخواطر من ص٢٥٧ إلى ص٢٧٤، وقد شرفني المؤلف بإهدائها إلى شخصي المتواضع. كما تجد ترجمة لها وتعليقًا عليها في عددَي ديسمبر ويناير سنة ١٩٧٤م و١٩٧٥م من مجلة الكاتب القاهرية، وفي كتابي «شعر وفكر» الصادر عن الهيئة المصرية للكتاب بالقاهرة سنة ١٩٨٨م.

كان أول ما استوقف نظر المؤلف في مصر هو الرتابة والاطراد والتكرار، وكلها في رأيه من علامات الروح الصوفي الأصيل. فكل شيء هنا رتيب: النهر، والصحراء، والشريط الضيق من الأرض الخضراء بين النهر والصحراء، والآثار والرسوم والنقوش البارزة عليها؛ دائمًا أبدًا الشيء نفسه، الخطوط البسيطة الجليلة نفسها، تتكرر بلا ملل أو كلل، على النقيض من الألوان الجرداء والصخب الأجوف الذي تركه وراءه، هناك في العالم الغربي الذي تحول كلُّ شيء فيه إلى لافتة، وختمه التكتيك بختمه.

لقد لمس عندنا السكون الذي يبحث عنه، فهو عنده مدرسة التصوف. وإذا كان التصوف مستحيلًا بغير الوجد، فالوجد مستحيل بغير السكون. ووجد عندنا الطبيعة العظيمة التي لم نتعلم منها، لم نعايشها معايشةً كافية، ولم نجربْها تجربة عميقة، ولم نوحِّد كياننا بكيانها. ولو فعلنا لتعلمنا منها العظمة والبساطة والنقاء، لو فعلنا لتعلمنا مثلًا من الصحراء أهم الفضائل الصوفية؛ وهي العري عن كل شيء، لماذا؟ لأن العري انفتاح، والانفتاح في صميمه انفتاحٌ على «الآخر».

صحيح أن أغلب الناس — ونحن أولهم — يخافون الصحراء ويتصورونها موحشة، ولكن الإحساس بالوَحشة ملازم للإحساس الصوفي، وما من صوفي عظيم إلا وجرَّب هذه الوحشة، فكيف يتسنى لخائف من وحشة الصحراء أن يحس أدنى إحساس بالروح المصري القديم أو يلمسه أو يراه أو يتحدث عنه؟ ولكن هل نحس اليوم بهذا الروح القديم؟ هل نحاول الإحساس به؟ هل نريده على الإطلاق؟

إنك كلما التقيت بالمصريين القدماء شعرت بالسر الذي يتكتمونه، وكلما ازداد السر ازداد الكتمان، ولكنهم لم يتكتموا أسرارهم أكثرَ مما نفعل اليومَ فحسب، بل فعلوا ذلك على نحو آخر مختلف كلَّ الاختلاف. من هنا يجئ عجزنا عن الاتصال بهم، ووهمنا الكبير بأن ذلك ممكن عن طريق الدراسات الأثرية والعلمية وحدها. ومع ذلك فإن اللقاء المباشر مع آثار هذه الحضارة التي لا تزال تُشعُّ نقاءً وقوةً لا يقاس بهما أي شيء آخر صنعته يد الإنسان الحديث، وإحساسنا بأن هذا كله قد تحقق ذات يوم على الأرض؛ على يد بشر مثلنا لم يأتوا من كوكب آخر، كلُّ هذا يستطيع أن يحرر شيئًا كامنًا في أعماقنا وينفخ فيه اللهب والنار.

ما هذا السر الذي حرك المصريين القدماء وتمثَّل في كل ما تركوه؟ لن يكون سرًّا إذا تصورنا أننا يمكن أن نقترب منه بمفاهيمنا الحديثة وتصوراتنا العقلية المسطحة. إن «الملمح الآخر» يميزه، والخطوة المَهيبة التي تتحرك في اتجاه واحد على الدوام ترمز له،

وحركة الأقدام أو تطلُّع العيون إلى الأمام، وتصاعُد قمة الهرم وحافة المسلَّة إلى أعلى؛ كأنها تريد أن تنفُذَ في الفضاء الكوني لتوصِل سرًّا إلى أعلى أو تحمِل سرًّا إلى أسفل؛ كل هذا كان ولا يزال غريبًا على العقل الغربي والنموذج الغربي الذي ينشر سطوته على العالم الحديث في الشرق والغرب. ذلك أن المصريين لم يعرفوا «اللوجوس»، فقد ظل غريبًا عليهم غربةَ النحت للطبع «البلاستيك» الذي يحيط بجسد التمثال اليوناني. صحيح أن اللوجوس هو أصل التقدم الهائل الذي حققه الإغريق وسبقوا فيه المصريين، لا أحدَ يشك في هذا، ولكن مَن ذا الذي لا يشك اليوم في هذا اللوجوس والتقدم والحضارة الأوربية التي خرجت منه؟ ثم يبقى هذا السؤال: إلى أين وصل هذا التقدم ومن أين انطلق؟ وقد نضيف، نحن المصريين، هذا السؤال: ترى ماذا كان يمكن أن يحدث للبشرية لو أنها انطلقت من السر لا من اللوجوس؟ سؤال عقيم بغير شك؛ إذ لا جدوى من «لو» و«ليت»؛ خصوصًا في مواجهة التحديات والأخطار المعاصرة، وبذورها كما نعلم كامنةٌ في السؤال الذي طرحه أول يوناني متفلسف: ما الوجود؟ ولكنه على كل حال يعيننا على الاقتراب من السر الذي لم نَعُد نُحس به، وهو السر نفسه الذي وقف عنده المؤلف الغربي في خشوع، مثلما وقف هيرودوت (قرابة ٤٧٤ إلى ٤٢٥ق.م) أمامه في حيرة وذهول. ويكفي أن أبا التاريخِ قد سجَّل في كتابه (الباب الثاني، ٣٧) أن المصريين هم أشدُّ الناس ورعًا وأكثرهم تقوى.

ويتضح لنا عمقُ المفارقة إذا تصورنا السائحين المتعجلين ووفود شبابنا المهرجين حين يقفون أمام شواهد هذا السر ومعالم هذه الحضارة، إنهم — بأعصابهم الثائرة وألسنتهم الثرثارة وكاميراتهم الفضولية — يتوهمون أنهم عرَفوا سر ذلك العالم القديم، بل سر العالم كله، بمجرد سماعهم بعضَ الأخبار السخيفة وإضافة تعليقاتهم الفَكِهة إليها. لقد فقدنا القدرة على الإحساس بالسر المطوي في أصغر قطعة من آثار ذلك الفن والبعد السحيق الذي جاء منه، والباعث الأصيل الذي دفع إليه. وليس السبب في هذا أننا اكتشفنا السر — فلا بد من التفرقة بين السر وبين سر من الأسرار — بل إننا طردناه من حياتنا، وأفسدنا إحساسنا به ببعض التفسيرات العلمية أو شبه العلمية التي توهمنا أنها حلت كل الألغاز؛ لهذا نزداد بُعدًا عن الواقع، ويتلاشى نبضه الحي تحت ركام الوصف والتفسير والاستخدام العملي والآلي، ونمر بالكائنات فنتصور أن كل شيء مألوف وعادي وثابت وأكيد، وتضيع منا رعشةُ الاندهاش التي هزت الإنسان القديم.

شيء آخر فقدناه؛ وهو الشعور بالعظمة والجلال. إن الآثار المصرية كفيلة بأن تعيد إلينا هذا الشعور الذي أوشك أن يضيع. فنحن اليوم نقيس كل شيء بمقياس كَمِّي،

ونتصور أن العظمة مرادِفة للضخامة. ونظرة واحدة إلى أبي الهول أو الهرم الأكبر أو تمثالي رمسيس في أبي سمبل — بل نظرة واحدة إلى أصغر قطعةٍ من قطع هذا الفن — خليقةٌ بأن تزيل هذا الوهم.

لم يتجه المصريون إلى كل جليل وعظيم لأنهم يريدون الضخامة أو تشييد مبانٍ هائلة — على غرار الكولسيوم الروماني مثلًا — بل لأنهم كانوا يريدون أن يرتفعوا فوق كل ما هو بشريٌّ محدود، ويتمثلوا ضآلته ويصوروها لأنفسهم في صورة حية. صحيح أن أعمالهم تظل هائلةً حتى بالمعنى التكنولوجي الحديث، وما زالت تقدم للعلم التطبيقي مشكلاتٍ عسيرةَ الحل، ولكنها مع ذلك أبعدُ ما تكون عن ضخامة المنشآت الصناعية والعمرانية الحديثة. ويكفي أن نتأمل أبا الهول الراقد فوق رمال الجيزة، فأبعاده أكبرُ من كل بُعد بشري، ولكنك لا تشعر أمامه بالضخامة، وإنما تشعر بالعظمة الكونية التي توحي بأنه أجلُّ من كل مقياس بشري. ويكفي أنك لا تصل إلى غرف الملوك في باطن الأهرام أو في مقابرِ طيبة حتى تنحنيَ وتحني رقبتك وتبذل الجهد الجيد في الهبوط إليها على ضوء الشموع!

لم يكن الإنسان المصري يصنع شيئًا أو ينتج شيئًا بالمعنى التقني الحديث. لم يبدع ما أبدع لكي تراه عين بشر ولا عين إله، لقد كان يتجه إلى أعلى في إصرار وهدوء وجلال. كانت كل الإشارات والإيماءات والحركات والابتسامات التي طبعها على صُوَره وتماثيله ونقوشه تتحرك صاعدةً نحو الحقيقة العالية؛ لهذا كانت حييةً مقتصدة، ساكنة متزنة، معتدلة قوية، بعيدةً عن الانفعال والزخرف بُعدَها عن الضخامة.

وكانت فوق هذا كله «وحيدة مع الواحد»؛ إن جاز لنا أن نقتبس عبارة أفلوطين الخالدة. ومن هنا كان سر الطاقة السحرية العجيبة التي تنبعث من الفن المصري القديم، ولا يمكن أن تأتي من أي عمل بشري أو فني آخر، فلم يكن هذا الفن إلا تعبيرًا عما هو كامنٌ في طبيعة هذه المنطقة من الأرض وطبيعة أهلها، مهما ابتعدوا عنه اليومَ تحت تأثير اللوجوس اليوناني والنموذج الغربي الحديث، أو تحت تأثير التخلف والارتباك والكذب على النفس.

هل وُجد شعب على هذه الأرض اتجه هذا الاتجاهَ الحاسم نحو الحقيقة الأخرى كما فعل شعب مصر عندما شيَّد الأهرام في قلب الصحراء؟ إن تماثيلهم لا تجلس ولا تقف ولا تخطو في هذا العالم، بل تتحرك في الفضاء الكوني المفتوح غير المحدود؛ ولهذا تبدو كأنها لا تنتمي لهذا العالم. لقد تحركوا في اتجاه مختلفٍ تمامَ الاختلاف عن الاتجاه الذي نتحرك

فيه اليوم. ترى ماذا كان يمكن أن يحدث لو تحركت البشرية معهم في الاتجاه نفسه نحو المتعالي؟ سؤال بلا جواب. ولكن يكفي أن هذا الاتجاه قد تحقق يومًا على هذه الأرض، فربما يدفعنا هذا إلى مجرد التفكير فيه.

العلو فوق كل شيء على الإطلاق عن طريق التغلغل في كل شيء إلى الأعماق ... تلك هي التجربة الكبرى التي تدور حولها خواطر المؤلف وحِكَمُه وتأملاته التي سجلها في كتبه الثلاثة السابقة الذكر. إنها من وحي هذه التجربة التي تشغله منذ قرابة ثلاثين سنة، دوَّن معظمها في مسكنه الوحيد بمدينة فرايبورج أو في أسفاره ورحلاته الفلسفية التي راح يلتقط فيها أشعةً من سر الواقع الذي لا يصدق. فمن عادته — بعد الفراغ من واجبات التدريس ومتاعبه — أن يلجأ إلى مكان ناءٍ يعصمه من ثرثرة البشر وضجيج آلاتهم وغرور علومهم ودعاويهم، ويتيح له الحياة بضعة أسابيع أو شهور في حضن الطبيعة العظيمة التي توفر له السكينة والوحدة والانفتاح على «الآخر». وغالبًا ما تكون هذه الخلوة الصامتة على قمم جبال الغابة السوداء المحيطة بالمدينة التي يعيش ويعمل بها، أو فوق المرتفعات السويسرية والإيطالية في منطقتي سلز ماريا وأوبر إنجادين وغيرهما من المناطق التي طالما شهدت جولات نيتشه الوحيدة، أو سفوح النرويج الثلجية؛ حيث تسكن الوحشة الصوفية البيضاء، أو في جبال كولورادو وكاليفورنيا وشلالاتها وغاباتها ومراعيها، أو بالقرب من أبي الهول وأهرامات الجيزة الشامخة وسط الصحراء النقية العارية.

ولو تصفحنا الكتب الثلاثة التي تنقُل إلينا لمسات من تجربته الطويلة الصابرة، لوجدنا مجموعات من الخواطر النافذة التي رتبها تحت عناوين مختلفة تتناول المسائل الأساسية للوجود الإنساني، وتشبه الإشارات الدالة على الطريق: السكينة، الوَحدة، الواقع، العلو، التحول، الآنية، الآخر، الزمن والأبدية، التناهي، الأصالة، العري، الانفتاح، الموت، اللغة والكتابة. إنها خيوط رقيقة تلمس جذور الواقع من خلال التجربة التي كابدها كثيرٌ من المتصوفين في الشرق والغرب: ترك العالم والعلوُّ فوقه إلى المتعالي عن كل واقع محسوس؛ هو السبيل الوحيد للرجوع للواقع والإحساس الأصيل بمعناه وعلاقتنا به؛ أي: إلى معنى وجودنا وحريتنا وشخصيتنا. ولن يتم هذا للموجود البشري المتناهي إلا في لحظات نادرة وخاطفة، وقد لا يحظى بهذه اللحظات على الإطلاق. وأقصى ما نستطيعه هو أن نهيئ أنفسنا لها بالسكينة والتوحد والانتظار والانفتاح على الواقع والدهشة المتجددة من معجزاته، وإحياء «الشيء» الخالد في أنفسنا بالارتفاع فوق كل شيء، ومعاودة الجدل الباطن للاتصال بالآخر، أو بالأحرى تركه يلمسنا ويكون فينا ويصطدم بنا ويُغيِّرنا ...

هذه لمحة عابرة عن تلك الخواطر التي يصعب تلخيصها؛ لأنها بطبيعتها لا تقبل التلخيص. إنها تحاول أن تنقُل إليك تجربة ربما يشارك فيها إنسان ما، في وقت أو مكان ما، ومن حقك — بطبيعة الحال — أن تقبل هذه التجربة أو ترفضها، فغايتها الوحيدة أن تثير فكرك ووجدانك، وتحيي فيك شرارة الفعل الفلسفي ورسالته الأصلية التي لا تخرج عن هذه الوصية الكامنة في كل «فلسفة خالدة»: فكِّر بنفسك، وحرر نفسك بنفسك! ولهذا يظل التفلسف مخاطرة دائمة نحاول فيها — عن طريق الفكر والسلوك والتجربة المكثفة — إلقاء الضوء على أحوال الوجود الإنساني وعلاقاته الأساسية التي يكتنفها في العادة الظلامُ والغموض ...

ولكن كيف يتفكر المتفلسف في هذه العلاقات والأحوال أو الشروط الأولية للوجود الإنساني؟ كيف يصل للانفتاح على الواقع ويبلُغُ التحرر الباطن ويُعين غيره على بلوغه؟

لا بد أن يحاول السير على الطريق الشاق الذي يعود به إلى الأصالة، وهو طريق شاق لأنه يُلزمه — كما يُلزم كلَّ إنسان في كل عصر — أن يُعيد التفكير في مفاهيم ميتافيزيقية وكلمات فلسفية نُسيت أو كادت أن تُنسى، وبخاصة في هذا الزمن الذي اختلطت فيه العلاقاتُ الأولية واضطربت وأصبحت مهددةً بالضياع، بل أصبحت مهددة بأن يفقِد الناسُ كل إحساس بضياعها! وهو يرجع إلى هذه المفاهيم والكلمات، فيتناولها ويحددها من خلال التجربة، وهذه التجربة ترفعها إلى مستوًى آخر، فتتحول معانيها ويتحول هو نفسه معها. ويعاود المحاولة في بطء وصبر، وصدق وأمانة؛ لأن من طبيعة هذا الفكر أن يمتحن نفسه من جديد، وكلما ظن أنه اقترب اكتشف أنه لا يزال بعيدًا وأن عليه أن يعاود المحاولة. وهو في هذا كله لا يعبأ بالنتائج، ولا يعنيه أن يصل إلى «مذهب» مقفل نهائي؛ لأن المهم عنده هو نمو الفكرة وصيرورة التجربة التي تدور في أفق يصعب التعبير عنه؛ ولهذا كان من الطبيعي أن تختار هذه التجربةُ الخاطرة السريعة والحكمة القصيرة؛ لأنها أقدر على اللمسة الحية المباشرة، وأبعدُ عن كل وعاء محدد. وهو في النهاية يخاطر بأن يبدوَ فكره غريبًا أو مصطنعًا، وأن يُتهم بالانعزال والتجريد والتعالي، وغيرها من التهم التي تدل على سوء النية أو سوء الفهم.

لننظر الآن في بعض هذه الكلمات والمفاهيم الأساسية التي يحاول المتفلسف عن طريقها أن يقول ما لا يقال ويصف ما لا يوصف؛ لأنه بطبيعته وماهيته ليس شيئًا وليس كمثله شيء.

وأول ما نبدأ به هو السكينة؛ فمنها يبدأ كل وجود حقيقي.

والسكينة هي أثمن شيء؛ لأنها أندر شيء. نحن لم نعد نعرف السكينة العظيمة ولم نعد نحتملها أو نَحِنُّ إليها؛ خصوصًا بعد أن وصل ضجيج الآلات وصفير العربات والطائرات إلى كل مكان (وبالأخص في بلدنا الذي قتلْنا فيه الصمت والسكون إلى الأبد، وقضينا فيما يبدو على كل فرصة للتحرر الباطن)، والسكينة العظيمة ليست فارغةً أو ميتة، ليست مجرد انعدام الضجيج، إنما هي السكينة التي يمكننا أن نسمعها ونتنفسها، إنها قادرة على أن تُحيل أضأل الأشياء وأخفاها إلى أهمِّها وأخطرها؛ أي: أن تظهر الأشياء في علاقاتها الحقيقية. من خلال هذه السكينة العظيمة الممتدة، ومن خلال التوحد والتجمع الذي تتيحه لنا؛ يمكن أن تظهر معالم الواقع؛ لأن مجاله هو السكون. ويمكن أن تتيح لنا العلو على أنفسنا وكل ما هو شيء؛ لأنها تُسكت كل ما هو شيء كما تُسكت كل آنيَّتنا ورغباتنا وأفعالنا. وعندما يسكت كل شيء، يمكن أن يأتي «الآخر» المختلف عن كل شيء؛ تلك هي الحقيقة الصوفية. عندما تصبح السكينة وطننا، ويسكت كلُّ شيء فينا ومِن حولنا، عندما يتوقف الزمن ويتوقف معه كل شيء، في هذه اللحظات النادرة المثقلة بفاكهة الأبدية، يمكن أن يتجلى الآخر وينفتح (فاللحظة هي الحضور، هي مستقَرُّ الأبدية. والحاضر الكامل هو الواقع الحقيقي، ولهذا فنحن نهرُب في العادة من اللحظة ونفرُّ إلى الماضي أو إلى المستقبل)، عندئذٍ نصبح أحرارًا، عندئذٍ يمكننا أن نقول إننا نحيا في السكينة؛ أي: نحيا الحياة الميتافيزيقية. ومن خسِر السكينة أو أضاعها، فقد خسِر الأبد وأضاعه.

هذه السكينة لا تُصنع ولا تُصطنع، إنها تتطلب منا شيئًا واحدًا؛ أن نتركها تكون، أن نغوص في أعماقنا الباطنة ونتهيأ لها؛ أي: أن نتوحد توحُّدًا مطلقًا. هذا التوحد المطلق أصبح الآن من أصعب الأمور، فلم نعد نعرفه أو نحتمله أو نحاوله. إنه أسبق من الاجتماع والتجمع (فحتى الجماهير المحتشدة تتألف من أفراد وحيدين، وحتى المحبين في قمة اتحادهم يعودون إلى الحالة التي بدءوا منها؛ أي: إلى الوحدة، وهذه هي إحدى مفارقات الحب)، وإذا صح ما يقوله أرسطو من أن الإنسان حيوان اجتماعي أو مدني بطبعه — ولا شكَّ أنه صحيح —، فمن الصحيح أيضًا أنه حيوان وحيد، بل هو الحيوان الوحيد الذي يمكنه أن يكون وحيدًا!

هذه الوحدة الأخيرة لا تعني الانعزال عن الناس والأشياء (فحتى السجين في زنزانته ليس وحيدًا بحق؛ لأنه وحيد مع نفسه)، بل تعني ما هو أهمُّ وأصعب؛ الزهد في الاجتماع مع الذات، إسكات كل صوت يأتي من داخلنا أو خارجنا، إسكات اللغة نفسها؛ هذه الوحدة

الأخيرة التي يكون فيها الإنسان وحيدًا مع الواحد (كما تقول عبارة أفلوطين السابقة)؛ هي مجال الواقع، وهي المجال الذي نتصل فيه بالآخر المختلف عنا وعن كل ما يتصل بالعالم بسبب.

وحدك، لا صوت ولا إنسان، صمت، سكون، طبيعة عظيمة هادئة؛ وحدك مع القوى الكونية، وسط الصحراء والوحشة التي يتحدث عنها المتصوفة، هناك تجده أو بالأحرى يجدك، هناك تلمسه أو بالأحرى يلمسك.

ولكن ما هو هذا الواقع، هذا الآخر، هذا الذي ننفتح عليه فنرجع للأصالة، ونلمس السر، ونكتسب الحرية، ونعود إلى أخصِّ ما يخص شخصيتنا وآنيَّتَنا الحقة؟

لعل السؤال «ما هو» سؤال خاطئ، ولا بد أن يخطئ المسئول عنه؛ لأنه ليس شيئًا مما يقع في هذا العالم ويقال له «ما» أهو الله، أم الحقيقة الدينية، أو الواحد، أو الهُوَ، أو الآخر ...؟ ولكن كل تحديد يخطئه؛ لأنه «الغير» المختلف من كل ما يقبل التحديد والتصور والتعبير. كما أن المؤلف يتحاشى وصْفَه بالصفات والأسماء التي انتقلت إلينا من التراث الديني والميتافيزيقي. صحيح أنه يتحرك في أفق ديني وصوفي، ولكنه يحرص على أن يصون لتجربته الدينية والصوفية خَصوصيتَها وتفرُّدَها حرصُه على صون آنيَّته الحقة في مواجهة الآخر الذي لا تكتسب حقيقتها إلا من خلال علاقتها به.

والكلام عن «الواقع» و«الهو» و«الآخر» و«الغير المطلق» ينقُلنا إلى قلب هذه التجربة، ويفضي بنا للحديث عن العلو والانفتاح والعري والتحول من الباطن، والحضور الأبدي في اللحظة، والشخصية، والفعل، والأنية، وغيرها من المفاتيح التي يلجأ إليها المتفلسف مضطرًّا، عالمًا بعجزها وقصورها عن معالجة أقفال السر ...

العلو فوق كل شيء على الإطلاق ...

والعبارة تثير الكثير من سوء الفهم، وربما اختلطت في الأذهان بالزهادة أو التعالي أو الهروب من الواقع أو العداء للعلم أو الاعتصام بأبراج عاجية أو غير عاجية ... بيد أن المفارقة في الموقف الإنساني هي هذه: إن أردت أن تهبط إلى الأعماق، فلا بد أن ترتفع فوق كل شيء على الإطلاق ... فأنت لن تخرج من العالم ولن تنتزع نفسك منه حتى تتعمقه وتتغلغل فيه. إن الإنسان يمكنه أن يرتفع فوق كل ما هو شيء؛ أي: فوق على ما يوجد أو يكون؛ بحيث لا يعود يتعلق بشيء أو يتعلق به شيء.

ولكن إلى أين نعلو ونرتفع إذا تركنا العالم وكل ما يتصل به بسبب؟ إلى الفراغ والعدم؟ والرد بسيط، فالارتفاع فوق كل شيء على الإطلاق يعني الارتفاع فوق الشيء وضده؛ أي: فوق الوجود والعدم جميعًا.

هل أترك هذا العالم لأدخل في عالم آخرَ مِن صنع الفكر والخيال؟ ولكن هذه هي الميتافيزيقا الناقصة أو الباطلة؛ إذ لا بد أن أرتفع فوق العالم على وجه الإطلاق، بل إنني لأرتفع فوقه بالفعل بمجرد تكوين فكرتي الشاملة أو مفهومي وتصوري عنه. ولو صح ما يقوله باسكال في عبارته المشهورة من أنني عَدمٌ بالقياس إلى الكون والطبيعة، ويمكنها أن تَسحقَني بكل سهولة، فإن معرفتي بهذا تجعلني مرتفعًا فوقها ارتفاعًا لا حد له.

قد يكون من السهل عليَّ أن أرتفع فوق هذا الكوكب الأرضي، وفوق النظام الشمسي كله، ولكن ماذا أفعل في النظام الكوني نفسه؛ في ملايين الأنظمة الشمسية التي لم يتوصل الفلكيون إلى حصرها ولا يمكن لذهن بشري أن يتصورها؟ الجواب: لا بد من الارتفاع فوق كل ما هو محتوًى في مكان! ولكن إلى أين؟ إلى الانفتاح أو المنفتح الذي هو أرحب من كل مكان يحتوي غيره. هذا الانفتاح الخالص لا يكون إلا في الباطن؛ أي: إن العلو فوق كل ما هو شيء أو في شيء أو في أين؛ يعني في النهاية الانفتاح على الآخر الذي ليس بشيء ويستحيل على أي شيء أن يكونه. هذا الآخر لن نجده ونلمسه، أو بالأحرى لن يلمسنا ويصطدم بوجودنا البشري الفاني، ولن «نشتعل» به إلا في أعماق الباطن؛ هذا المكان الخالص الذي لا يعرف الحدود المكانية، هناك نكتشف أن الواقع «الواقعي» أو الآخر أو الهُوَ؛ هو القريب منا وأخص ما يخصنا، كما هو أبعد البعيدين وأغربهم عنا؛ عندئذٍ نعاني التحول الكامل والتغير الباطن، ونهيئ أنفسنا بالصبر والمشقة والجدية والاتجاه إليه والانتظار له ونفي كل ما عداه، ونتعذب ونحيا في التناقض والمفارقة بعد أن نتخلى عن منطق الأشياء ويتخلى عنا، ونجرب الفرحة العميقة تعقُبُها خيبة الأمل المدمرة، ونظل نواصل الصعود ونجازف كلَّ لحظة بالتردي في الفشل والبدء من جديد، حتى تأتي «اللحظة الأبدية» (وقد لا تأتي أبدًا!)، ويلمسنا «الآخر»، الواقع الحقيقي المختلف عن كل واقع ملموس أو محسوس، الواقع الذي لا نُحس بشخصيتنا وحريتنا وآنيتنا ومعنى وجودنا ووجود العالم وكل شيء مهما ضَؤُل فيه؛ إلا إذا ثابرنا على التجربة الشاقة؛ تجربةِ أن نتركه يكون … وهي في النهاية تجربة المتصوفين في الشرق والغرب: إن أردت أن تكسِبَ كل شيء، فلا بد أن تتخلى عن كل شيء.

هذه لمحة عابرة عن هذه الأفكار والتأملات والحِكَم الموجزة التي يستحيل تلخيصها كما قلت؛ إذ لا بد من معايشتها والإحساس بمفارقاتها وظلالها وتنويعاتها التي لا حد لها. وقد قدمتها لك هذا التقديم المخلَّ؛ لأن الكتاب الذي بين يديك يحاول أن يتناول أبعادها وأعماقها وظلالها في صورة منهجية منسقة. وهي محاولة خطرة كما ترى؛ لأن الكتاب يبقى في النهاية تجربة تطالبك بأن تحياها وتعانيها، وتصمُدَ لَمشاقِّها وأخطارها. ومهما تذرَّع بالعلم الدقيق بالتراث الفلسفي واللاهوتي، وخاض في بحار الفلاسفة والمتصوفين والأدباء والشعراء والفنانين، فإنه يظل تجربةً حاسمة وأخيرة لا بد أن تحققها بنفسك، فتجربة العلو هي نفسُها صميم تجربة التفلسف. وربما خطر لنا أنها شبيهة بغيرها من التجارب الأخيرة، كالموت والقلق والحب والخيبة واليأس والفرح والأمل، إلى آخر هذه التجارب «الحدِّية» التي لا بد أن تقوم بها بنفسك، ولا يمكن أن ينوب عنك أحدٌ في تحملها ومكابدتها، ولكننا ننسى عندئذٍ أنها تعلو فوق هذه التجارب جميعًا، بل إنها هي التي تعطيها المعنى والأصالة، وتلقي عليها ضوءًا جديدًا.

كان هذا الكتاب في الأصل محاضرة ألقاها المؤلف — كما قدمت — في شتاء سنة ١٩٦٠–١٩٦١م على طلاب جامعة فرايبورج. وقد ألقيت بعض أجزائه في شهر أكتوبر سنة ١٩٦٦م في الجامعة المسيحية الدولية في طوكيو، كما ألقى المؤلف التمهيد الذي وضعه له كمحاضرة مستقلة في شهر سبتمبر سنة ١٩٦٧م في جامعة كيوتو باليابان ثم جامعة كوفكيبسي بالولايات المتحدة الأمريكية.

ونشْرُ هذا الكتاب في أصله الأجنبي أو ترجمته العربية لا يخلو من مخاطرة، ولا يمكن أن ينجو من الاتهام وسوء الفهم، وأول التهم التي يمكن أن توجَّه إليه أنه كتاب في التصوف، وهي كلمة ساءت سُمعتها في زمن العمل والمنفعة والكفاح والطموح العلمي والمادي. كما أن الكثيرين عندنا يتصورون أنها مرادِفة للانعزال والبعد عن الواقع والدروشة والشعوذة والانصراف إلى الغيبيات. والكتاب لا ينكر التهمة، فهو كتاب في التصوف، ولكنه ينكر المفاهيم المغلوطة عنه في الشرق أو الغرب، كما يختلف في أمور أساسية كثيرة عن مفهوم التصوف عندنا؛ سواءٌ في ذلك تصوف الزهاد أو التصوف الفلسفي بمذاهبه المختلفة؛ من حلول واتحاد ووَحدةِ وجود. وإذا كان قد استقر في الأذهان أن غاية المتصوف هي فَناء ذاته في ذات المحبوب، فإن هذا الكتاب يهدف، أولَ ما يهدف، إلى إثبات الجانب الحقيقي الخالد من الذات والشخصية بتأكيد علاقتها بأساسها وأصلها، وهو الواحد أو الغير المطلق أو ما لا يمكن أن تُدركه الأسماء؛ أي: بتأكيد الواقع الحقيقي الذي تعلو إليه الذات المتناهية فترتد

إلى واقعيتها، ويعود العالم «أخضر». والمؤلف يشرح هذا كله بالتفصيل والتحليل. وسواءٌ رفضت تجربته أو قبِلتها، فإن الروح الجدِّية — التي لا يقوم بغيرها فكر ولا فعل — تتطلب منك أن تقف منها موقفًا جادًّا، ولا تتسرع بالحكم عليها بأحكام مسبَّقة خارجية عنها.

والواقع أن الكتاب يحتفظ — كما قدمت — بطابع التجربة على الرغم من الصورة المنهجية المحكمة التي يضفيها المؤلف عليه، فهو لم ينشأ عن تفكير منطقي أو مذهبي، ولا يطمح أن يكون بحثًا من البحوث التي تزدحم بها رفوف المكتبات وأيدي الطلاب. إن التجربة التي انبثقت من الفعل الباطن لن تطالبك إلا بالفعل الباطن.

هذا هو أقصى طموح أيِّ كتاب يعرف أن الفلسفة فِعلٌ قبل كل شيء؛ ولهذا فلا يكفي أن تقرأه وتستوعبه، بل لا بد أن تعايشه وتحققه بنفسك. إن أفكاره البسيطة أشبه بيوميات ميتافيزيقية، مهما التزمت بالعرض المنسق فلن تخفي عنها اللمسة الشخصية. هي آثار «اندفاعات» أو «قفزات» إلى الباطن، شواهد تغيرات وتحولات تمت في أعماق صاحبها على مدى ثلاثين سنة، ثم دوَّنها لمن يأنسون في أنفسهم الرغبةَ والاستعداد لمعاناة الفعل الفلسفي معاناةً حرة مستقلة. ولا شك أنها تحافظ على الدقة والموضوعية والاتساق الذي لا يستغني عنه بحث فلسفي، ولكنها ستظل «نداء» للضمير، ودعوةً لإنقاذ التفلسف نفسه؛ أي: لإنقاذ الإنسان، وهو الكائن الوحيد القادر على العلو فوق نفسه وفوق العالم.

ولكن هل يمكن أن يجد النداء أذنًا صاغية في عصر الثرثرة والضجيج؟ هل ينفُذ صوته من جدران اللافتات والشعارات الجاهزة؟ هل يلتفت إليه أحد وسطَ سُعار الآراء والمذاهب المتصارعة واللُّهَاث وراء المنفعة وتأكيد الأنا المتسلطة — أي ذلك الجزء الأدنى من آنيتنا — على حساب العنصر الخالد فيها؟

من الطبيعي أن يبدو مثلُ هذا الكتاب — الذي نمت أفكاره في ظل السكون — غريبًا في زمن الضوضاء، ومن الطبيعي أن تكون دعوته للعودة إلى الأصل والمنبع غريبةً في عصر يبتعد في جنون عن الأصل والمنبع. ولا بد في النهاية أن يتعرض لأقاويلِ المتسرعين بإدانة كل شيء يخالف تفكيرهم، المتَّشحين بثياب قضاة العصر وأحيانًا بأقنعة جلَّاديه. ولكن لعل من أهم أهداف هذا الكتاب أن يثير فينا الشعورَ بالغربة؛ أن يدفعنا إلى النظر إلى الموقف الطبيعي العام الذي نعيش فيه في ضوء جديد غير مألوف؛ أن يحملنا على تجاوز الأُطُر والقوالب والمواضعات التي نطمئن إليها ونتركها تفكر لنا، ونسكن إليها كما لو كانت بيوتًا راسخة للأبد؛ أن يعيدنا إلى الفعل الوحيد الذي يوقظ هذه الغربة الهاجمة في نفوسنا، ويوقظ معها وجودنا ووجود العالم من حولنا؛ أي: يعيدنا إلى فعل التفلسف الحق.

ولكن ما هي طبيعة هذا الفعل الذي نعلق عليه إنقاذ الفلسفة والواقع والإنسان في هذا العصر؛ عصر التجميع والتسطيح والآلية والأيديولوجية وتصنيع الأفكار والعقول بالجملة؟ ما مكانه بين أنواع الفعل البشري الأخرى؟

قد يمكننا باختصار أن نميز ثلاثة مستويات للتفكير والفعل (راجع خاتمة الكتاب). فهو في المستوى الأول صُنع وأداء وعمل. الإنسان يقدر عليه دائمًا، والمجتمع الحديث يشجع عليه بكل وسيلة. هنا نجد خصائص «العامل»: من اجتهاد وبراعة وإنجاز ونجاح وأرقام قياسية ... إلخ.

وهو في المستوى الذي يليه فعل يتخلى عن الصنع والأداء، ويصبح وخلقًا وإبداعًا وإظهارًا للوجود. الإنسان يقدر عليه أحيانًا، والمجتمع يصبر عليه (وقد يحاربه أو يشجع عليه لأغراض الدعاية). هنا نجد خصائص الفنان والأديب والفيلسوف: التفرغ، الإنتاج، العمل الفني.

وهو في المستوى الثالث والأخير يتخلى عن الإنتاج والإبداع، فالإنسان يتغير فيه تغيرًا كاملًا، ويحاول على الدوام أن يرتفع إليه دون أن يبلغه:

هذا الفعل خارج بطبيعته عن دائرة المجتمع. إن نموذجه هو النبي والقديس، وخصائصه هي الخلوة، والنعمة، والإلهام، والفعل الباطن. هنا لا تنفع استثارة ولا جهد ذاتي، وإن ساعدت عليه السكينة التامة والانتظار الخالص والتسليم المطلق. هنا لا نفعل شيئًا من جانبنا (كما في الصنع) ولا بعون من قوة متفوقة علينا (كما في الفلسفة والشعر والفن)، بل نحس أنه «يفعل بنا»، ومن خلالنا، وأن هناك حقيقةً تجرفنا وتستولي علينا وتحوِّلنا.

والفعل الفلسفي — الذي يقع في مكان الوسط من هذه المستويات، وربما مال أحيانًا إلى المستوى الثالث واقترب من الفعل الصوفي — هو في صميمه علو أو تجاوز أو مفارقة أو «ترانسندنس». ومهمة هذا الكتاب هي توضيح هذه الحقيقة وبيانُ أن الفرصة الوحيدة الباقية أمام الفلسفة هي أن ترجع إلى ما بدأت به وبلغته عند كبار الفلاسفة والمفكرين بصور مختلفة؛ أي: أن تصبح علوًّا فوق كل ما هو شيء؛ لكي يمكنها بعد ذلك أن تعرف ما الشيء. وإذا لم تفعل الفلسفة هذا، فستصبح نظرية في العلم أو مبحثًا في الأسس التي تقوم عليها العلوم المختلفة، أو نظرية في الاجتماع البشري، أو حسابًا منطقيًّا أو ما أشبه؛ أي: تصبح شيئًا آخر غير الفلسفة بمعناها الأصلي؛ وهو العلو. ستختنق تحت أكوام الحقائق والمعلومات التاريخية، أو تتبدد في عواصف الآراء والمذاهب والتيارات المتصارعة، أو تركع أمام السلطات السياسية وغير السياسية، أو تتعثر في أدمغة الأساتذة على ألسنة الطلاب.

إن الإنسان في هذا العصر أحوج ما يكون إلى تحقيق هذا العلو والارتفاع حتى ينجح علاقته بالواقع، ويعود «الأخضر أخضر»، بعد أن احتجبت خضرته خلف ستار كثيف من الأفكار المسبَّقة والمفاهيم البالية. ولن نلمس هذا الواقع حتى يلمسنا الواقع الحقيقي الذي يستعصي — كما قلت — على كل وصفٍ أو تعبير، وإن كان لا يعفينا أبدًا من عناء التفكير.

وعجْزنا عن وصف هذا «الواقع» بنقلنا إلى عجز اللغة نفسها، فاللغة — كما تقدم — قد خُلقت للتخاطب اليومي ووصف الأشياء. ومن الطبيعي أن تقصُر عن وصف ما يخرج عن مجال الأشياء جميعًا؛ أي: أن تجد نفسها مضطرة لوصفِ ما لا يوصف وقول ما لا يقال، وهي — كما قدمت — نفس الحيرة التي يُحسها الشاعر والأديب والفيلسوف أحيانًا، ويعانيها المتصوف في كل الأحيان.

إن اللغة الطبيعية التي نستخدمها كل يوم تتعلق بالعالم المحسوس والعلاقات القائمة فيه. والتفلسف في صميمه علوٌّ على هذا العالم وعلاقاته؛ ولهذا فإن كل كلمة تَرِد في عبارة فلسفية تأملية (ولا بد أن يكون الفكر الفلسفي تأمليًّا، وكلما زادت فيه درجة التأمل والتجريد، زاد نصيبه من الحيوية، وذلك على العكس مما يتصور الكثيرون)؛ ستكون بالضرورة بعيدةً عن اللغة الطبيعية؛ لأنها ستتحرك في مجال آخر وعلى مستوًى آخر. صحيح أن الفيلسوف — مثله مثل رجل الشارع — لا يملك غير هذه اللغة الطبيعية، وهو مضطر إلى استخدامها حتى يفهم نفسه ويفهمه غيرُه، ولكنه مضطر كذلك أن يرتفع بهذه اللغة، وإلا فلن يُحسب بين الفلاسفة! إن الكلمة عنده يتغير معناها وتتحول وظيفتها، شأنها في هذا شأن الكلمة الشعرية، على الرغم من اختلاف السياق والهدف. وقد كانت المشكلة التي حيرت الفلسفة منذ القدم هي اضطرارها لاستخدام لغةٍ خُلقت لعالَم آخر غير عالَمها. بل إن هذا الفارق بين العالمينِ فارق أساسي وكلي. والأدوات التي يلجأ إليها الفيلسوف — كالمفارقة والتناقض والرد والمبالغة ... إلخ — تظل عاجزة عن التعبير عنه.

ويكفي أن تتأمل كلمات كالوجود والعدم والواقع والجوهر والزمن والحرية وغيرها من الكلمات المثقلة بتراث تاريخ الفلسفة ونقد هذا التاريخ ونقد هذا النقد. إن كل متفلسف حقيقي لديه ما يقوله لا بد أن يفكر في هذه الكلمات تفكيرًا جديدًا، ويضعها في سياق جديد؛ من خلال التجربة والموضوع الذي يفكر فيه. هذه الموضوعية هي التي تضمن له الدقة في التعبير، وتلك التجربة هي التي تتيح له أن يعود بالكلمات والمفاهيم — التي استهلكتها الثرثرة والتشويه — إلى جذورها، ويفكر فيها تفكيرًا أصيلًا. ولا ننسى أن تجربة المتفلسف هي التي تحسم الأمر في النهاية، فهي التي تحرره من عبء التراث — الذي لن

يستغني أحد عن الرجوع إليه — وتجعله يراه في ضوء جديد، وهي التي تعصمه من النقل والترديد وحكمة الببغاوات. ولا يعني الرجوع إلى أصول الكلمات أن تغتصبها وتحملها ما لا تَحتمِل. فالمقصود به قبل كل شيء هو الرجوع إلى تجربة الوجود عند أصحاب اللغة، والإلمام بمراحل التطور التي مر بها هذا الكائن الحي الذي نسميه الكلمة. وإذا كان المؤلف يسرف أحيانًا في الرجوع إلى اشتقاق الكلمات في لغته أو في اللغات القديمة، فليس هذا من قبيل التحذلق، ولا هو من باب التقليد لأستاذه هيدجر الذي اشتهر بنحت الكلمات والحفر عن جذورها البعيدة، وإنما هو يحاول أن يرجع إلى أصول الكلمة الموغِلة في القدم؛ لكي ينفض غبار الزمن عن معانيها الدفينة التي تتسق مع تجربته. وهذه طريقة في التحليل نجدها عند كل الفلاسفة؛ مع تفاوت حظهم من العمق والأصالة والابتكار. ولا شك عندي في أنك ستتوقف عند مناقشته لكلمات مثل المكان والعالم والشخصية والخصوصية والغيرية والواقع، وغيرها من الكلمات العريقة، وتعجب بطريقته في البحث عن دلالاتها في لغاتها الأصلية، وربما تمنيت معي أن نصنع هذا الصنيع مع لغتنا؛ لنَسبُرَ أغوار تجربتنا التاريخية بالوجود، ونغوص في منجم الكلمة العربية؛ أسوةً بأسلافنا من الفلاسفة والبلاغيين والنحويين والفقهاء والمتصوفين …

يدور الكتاب الذي بين يديك حول تجربة واحدة «وموضوع» واحد؛ إن جاز أن نصفه بأنه موضوع! وربما شعرت بشيء من السأم لتكرار بعض الأفكار والقضايا التي لا تنفك تدور وتدور كحبات الشعير حول الرحا! غير أن هذا التكرار نتيجة طبيعية لتجمع الفكر وتركيزه، «وإلقائه بنفسه على الواحد» (على حد تعبير أفلوطين)؛ أي: إنه نتيجة طبيعية للاتجاه الباطن نحو ذلك الذي لا يصح أن نتجه لغيره؛ ولهذا تجد المؤلف يحشد جهوده في كل مرة لكي يصعد إليه، وفي كل مرة يدرك قصور المحاولة فيعيد الكَرَّة، شأن الفارس الذي يجرب كل أسلحته في اقتحام قلعة غامضة منيعة!

ووحدة الموضوع الذي يشغل الكتاب تأتي كما قلت من وحدة التجربة والمنهج والفكرة. ولا يعيب الإنسان أن تشغله فكرةٌ واحدة؛ فالواقع أن كل المفكرين الذين يُعتد بهم قد شغلتهم فكرة واحدة، ولم تكن أعمالهم المختلفة إلا تنويعات عليها، وبحسب المفكر أو الأديب أن يجد الفكرة الوحيدة التي تملك عليه نفسه وتملأ عليه حياته. وليس من حقنا أن نحكم على مثل هذه الفكرة بالصواب أو الخطأ؛ فتاريخنا البشري سلسلة من الأخطاء وتصحيح الأخطاء وتصحيح التصحيح! وإنما المقياس الحقيقي هو مدى خصوبتها أو

عقمها، وطريقة عرضها وتحليلها وبسطها في صورة متسقة مقنعة. ولا خوف عليها من أن تكون مملةً أو رتيبة، فهناك أشياء لا يمل الإنسان تَكرارها وإن كانت من أقدم الأشياء؛ ولهذا فإن الفلسفة أكثر إملالًا مما تظن الأسماع الحديثة، ومع ذلك تظل جديدةً حية عند كل مفكر جدير بهذا الاسم. ولا خوف على المتفلسف من أن يكون مملًّا، فلم تزل هناك مجالات وراء مجالات يتعين على الفلسفة أن تكتشفها، ومناطقُ بعدَ مناطق لم تخطر لها على بال. إننا نزهو بفُتات علومنا، ولكن ماذا نعرف عن التغيرات التي تنتظر الفكر البشري؟ أليست هناك أسرار لا حصر لها لم يَفُضَّ العلم بعدُ أقفالها؟ وما قيمة عدد من المفاهيم والصيغ التي توصلت إليها الفلسفة في بضع مئات من السنين تُعد في الواقع لحظات من عمر الزمن الكوني؟ ألا يجوز أن يكون الكثير من هذه المفاهيم والصيغ هو الذي يحجب عنا وجه الحقيقة والواقع؟ أليست مراجعة النفس هنا أيضًا من إلزام واجبات الحكمة؟ يكفي أن ننظر في الكلمات التي نرددها في حياتنا العامة والخاصة منذ سنين — كالحرية، والعلم، والتراث، والديمقراطية والاشتراكية والأصالة — دون أن نُعنى بتوضيحها وتحليلها والتفكير فيها. أليس من أول مهام الفيلسوف أن يمتحن هذه الكلمات ويسأل عن تاريخها ويستوضح معانيَها على ضوء تراثه وحاضره ومشكلاته وهمومه؟

وقد تُحس أيضًا من قراءتك للكتاب أن صاحبه يعتمد على عدد محدود من المفكرين، وعددٍ آخرَ محدود من الأدباء والفنانين، وهؤلاء المفكرون الذين تتردد أسماؤهم ونصوصهم على صفحات الكتاب لا يكادون يتجاوزون عدد أصابع اليدين: أفلاطون، وأفلوطين، وإكهارت، وباسكال، وكانط، وكيركجور ونيتشه وهيدجر ورلكه. وهذا شيء طبيعي أيضًا، فقد يقضي الإنسان حياته في معرفة خمسة مفكرين أو أربعة أو ثلاثة، بل ربما لا تضيع حياته سُدًى لو قضاها في تعمق مفكرٍ واحد ضخم. هذا شيء مألوف لدى الأمم المتحضرة، وليس النَّهم الثقافي المسعور ولا التنقل كالنحل بين فتات الموائد — وإن كنا نظلم النحل ظلمًا كبيرًا؛ إذ لم نسمع عن نحلة لا تتمثل ما تمتصه ولا تُحيله إلى شهد ورحيق — إلا علامة الضياع والفراغ والتطفل، ونهب والجوارح أعشاش الطير، وزهو الصلع بالشعر المستعار! ولعل الدرس الذي يمكن أن نتعلمه من هذا الكتاب هو أن التفلسف يقوم على التجربة الجادة الطويلة، وأن وباء القص واللزق الذي استشرى لدينا لن يشفي منه ألفُ ساحر وعازف على الناي؛ ممن نسمع عنهم في حكايات الأطفال، وإنما يشفينا منه أن نجرب ونصبر على التجربة في الفلسفة وغيرها، ونحاول أن نتجاوز النقل إلى الخلق والإنشاء، ونتمكن من التراث ونستسيغه، ثم نحاوره ونسأله ونهتدي به في المشكلات التي تؤرقنا.

ومن لم يجد لديه ما يقوله فليتجه بجهده إلى الأمهات والعيون يستوعبها ويتوفر عليها، أو ينقُلها إلى لغتنا فيُحسن نقلها؛ لعل الأجيال القادمة أن تكون أسعد منا حظًّا وأقدر على تأسيس فكر فلسفي أصيل …

يقول المتصوف العظيم الميستر (أو المعلم) إكهارت في إحدى عظاته العميقة: «هل هناك أحلى من أن يكون لك صديق يمكنك أن تحدثه بكل ما يَعتمل في قلبك وكأنك تتحدث مع نفسك؟ نعم، هذا حق». فليكن هذا الكتاب صديقًا لك، ولْتدخل في حوار معه قبل أن تتسرع بالحكم عليه، إنه لا يطالبك بشيء، ولا يفرض عليك شيئًا، وهو لا يطمع أن يجعل منك متصوفًا على الرغم منك! بل لا يطمع في الحقيقة في أي شيء على الإطلاق، وليس من الضروري أن تشاركه تجربته أو تتبنَّى فكرته؛ يكفي — إن لم تستطع ذلك — أن تقف منه وقفتَك من كل فكر جاد؛ تحترمه وتتعلم منه وتحاوره حوار الصديق، ثم تتابع طريقك الذي اخترته لنفسك وقد زادت ثروتك من الخبرة والوعي، واستنارت أسرار كانت مجهولةً أو مظلِمة في أعماقك. وغاية ما أتمناه ألا تنتهيَ صحبتك له بعد اللقاء بالعينين، بل تستمرَّ وتمتد في فعل شخصي يضيء ما غمض عليك من مناطق وجودك الباطن، ويوضح ما اختلط عليك من كلمات ومفاهيمَ شوهتْها الثرثرة، وخنقها التزمُّت والكذب. وإني لأرجو أن يؤصِّلَ علاقتك بنفسك وبالعالم والمجتمع والتاريخ، ويثيرَ فكرك ويؤكد حريتك، ومَن يدري؟ فربما غيَّرك التغييرَ المنشود، وأعانك — كما أعانني — على احتمال مرارة الوجود.

بقيت كلمةٌ عن أسلوب الترجمة: فقد توخيت الأمانة في نقل النص، وبذلت كل ما في طاقتي ليخرج في صورة بسيطة واضحة. وقد ساعدني المؤلف في رسائله المتتالية على توضيح ما غمض عليَّ من النص الأصلي؛ كما توَّج رعايته ومودته بالمقدمة الرائعة التي تفضل مشكورًا بإهدائها للطبعة العربية، وبذل مَساعيَه الحميدة لدى دار النشر رومباخ للحصول على إذن بترجمة الكتاب ونشره بالعربية، وقد تكرمت الدار بإعطائي هذا الإذن، وشرفتني مشكورةً بهذا الحق.

وقد أضفت التعليقات التي تجدها في الهامش — باستثناء الإشارات الواردة للمراجع والمصادر — وكتبت عن بعض الأعلام الذين لم يأْلَفْهم القارئ العربي، وصرفت النظر عن الأسماء المعروفة حتى لا يخرج الكتاب عن الحد المعقول. أما عن الكلمات الأجنبية، فقد اقتصدت في ذِكرها في سياق النص، ولم أُثبت منها إلا ما تدعو إليه ضرورات

الشرح والاشتقاق. وأشرت في الهوامش إلى بعض المصطلحات التي لم يكن بدٌّ من الإشارة إلى جذورها الأصلية في الألمانية الوسطى والقديمة، شارحًا وجهةَ نظر المؤلف كلما دعت الضرورة. أما العبارات والكلمات اليونانية واللاتينية وبعض الكلمات الفرنسية والإنجليزية، فقد أوردتها بنصها في الهامش، وحرَصت على كتابة الكلمات اليونانية بالرسم العربي؛ تيسيرًا على القارئ. وأما المراجع والمصادر فقد ذكرت عناوينها وأسماء أصحابها بالعربية، واكتفيت بالقائمة المثبتة في آخر الكتاب مرتبةً حسَب ورود المرجع أو المصدر في موضعه من الفصول المختلفة، وذلك لمن شاء الرجوع إليها.

عبد الغفار مكاوي

القاهرة، سبتمبر، ١٩٧٤م

تمهيد

(١) العلو في أيامنا

كلمة العلو[1] (الترانسندنس) عريقة في الفلسفة، وُضعت عنها الكتب والمراجع، وردَّدتها الفلسفة الحديثة والمعاصرة، وامتدت من الفلسفة والتصوف إلى الأدب، أو بالأحرى إلى ما يُكتب عن الأدب. هي اصطلاح نحتته اللغة اللاتينية في العصر الوسيط، ولكنه لا يزال غريبًا على اللغة الطبيعية الشائعة، ولا يزال مَثار القلق والارتباك في اللغات الأجنبية. صحيح أنه يَرِد أحيانًا على ألسنتنا أو تجري به أقلامُنا، ولكن مفهومه محير، ومعانيه متعددة، حتى لَيوشِكُ الاتصال الحي به أن يكون أمرًا مستحيلًا أو ميئوسًا منه. إن «الموضوع» الذي يشير إليه — إن جاز القول بأن له موضوعًا أو أننا نُحس شيئًا عنه — قد فقدَ معناه في زمن يحاول جاهدًا أن يبتعد عنه؛ زمنٍ تُسيطر عليه الآلة، ويسوده التكنيك، ويتملكه جنون السرعة والتسوية والسطحية والثرثرة والشمول. نحن إذن بعيدون عن العلو، وللبعد معانٍ عديدة؛ فقد نكون بعيدين عن شيء، ولكننا نتحرك نحوه أو نحاول الاقتراب منه، وقد ننصرف عنه ونزداد مع كل خطوة بُعدًا عنه، ولن يكفي في هذه الحالة أن نقلل المسافة التي تفصلنا عنه، بل لا بد أن نغير اتجاهنا بأكمله، ونبذلَ الجهد الصادق للرجوع إليه والاقتراب منه. إن التمهيد لهذه الرجعة، وإيقاظَ الإحساس بمشكلة العلو في نفوسنا؛ هو مهمة هذه الصفحات.

---

[1] أرجو أن يلاحظ القارئ أنني سأحافظ على كلمة «العلو» التي تُعبر عن عملية العلو نفسها كما تُعبر عن العالي (الترانسندنت) الذي تتجه إليه تجربة العلو. وسوف أورد الكلمة الأجنبية، وهي الترانسندنس، كما دعا إلى ذلك سياق الكلام عن اشتقاقها اللغوي في التراث الفلسفي.

ولكن ما الضرورة التي تدعونا إلى هذا؟ أهي مسألة علمية أو «أكاديمية» نسوِّد عنها الصفحات ونتتبع تاريخها وأسبابها ونتائجها ومختلِفَ معانيها؟ لو كان الأمر كذلك ما استحق العناء، إنما الأمر يتصل بشيء أكبر وأخطر؛ يتصل باستعادة شيء فقدناه؛ شيءٍ نسميه الحرية والحقيقة والواقع والشخصية.

لم يعُد أحد في عالمنا يهتم بالعلو، ولن تشتعل الحرب بسببه بين الأفراد أو الأمم، لكننا نحيا في عالم يصف نفسه بالعالم الحر. والحرية في معناها الحق من معاني العلو، وفكرة الشخص والشخصية لا تنفصل عن فكرة الحرية؛ لأن الشخصية تعني المجال الذي نكون فيه أحرارًا حريةً مطلقة، وهذا معناه أيضًا أن نكون مسئولين مسئوليةً مطلقة. هذه الحرية لن تُكتسب إلا عن طريق العلو، وكرامة الشخصية وقيمتها تعتمد عليها وتكمُن فيها. لا أمل في حرية ولا حقيقةٍ ولا واقع ولا شخصية؛ بغير العلو. لا أمل في أي شيء يُضفي على الحياة قيمة ومعنًى ويجعلها جديرةً بأن تُعاش.

(٢) تلاشي العلو وغيابه

لكن الأمر ليس بسيطًا بالطبع، فالحرية والشخصية أصبحت الآن أمورًا مشبوهة تدعو للريبة والشك، والخطر يُحدِق بنا من الخارج والداخل على السواء، والآلية تسيطر على حياتنا اليومية، وتقتحم وِجداننا وأحلامنا وأخص أمورنا، والدولة الشمولية الحديثة تهدد فرديتنا وحريتنا وشخصيتنا، والأساس والجذور نفسُها معرَّضة للخطر، إننا نعيش اليوم في عصر مختوم بختم واحد؛ هو تلاشي العلو، والتلاشي غير النقص والغياب، فلو أن الأمر اقتصر على غيابه أو نقصه، لشعرنا بالحرمان منه والحاجة إليه؛ ولَأحسسنا على كل حال بوجوده، حتى ولو تعذر علينا بلوغه، ونيتشه مَثل واضح على هذا، فتحمُّسه الفظيع في حربه على الميتافيزيقا نابع من إحساسه بالعلو؛ وإن كان علوًّا سلبيًّا. لقد ظل على صلة به على الرغم من إنكاره له وحربه عليه، ولكننا اليوم لا نقدر حتى على الحرب أو الإنكار. لقد غاب عنا الإحساس بغياب العلو، وأصبحت هذه هي السمة الغالبة على حياتنا اليومية أو حياتنا الفكرية. وصارت تلك اللحظات النادرة التي يتاح فيها للوجود الفاني أن يتصل بالعلو أبعدَ من الأحلام.

إن غياب العلو هو نوع من وجوده؛ لأنه قد يحركنا للسعي إليه؛ ولهذا فإن فيه عنصر إيجاب. أما اختفاؤه أو تلاشيه فسلبٌ كله؛ لأنه يؤدي بنا إلى النهاية التي ليس بعدها نهاية؛ أي: يؤدي بنا إلى حيث يختفي الإحساس بالاختفاء نفسه! إذ نحن لا نتحرك نحوه ولا نبتعد عنه، بل تتقطع كلُّ الأسباب بيننا وبينه، ويُمحى في أنفسنا كلُّ وعي به.

وغياب العلو يبعث على القلق، ولكنه قلق المشتاق إلى الأمن والراحة الأخيرة، قلقُ مَن يسعى على الطريق إليه.

أما تلاشي العلو فيبعث على القلالكلمة ماتت؛ إذ لم تبقَ هناكق الأجوف العقيم؛ قلقِ المغمورين في زحام المشاغل الصغيرة والتوافه السخيفة التي لا معنى لها؛ لأن المعنى لا يأتي إلا من العلو أو العالي، ولأن معنى العالم — كما يقول فتجنشتين في عبارته العميقة الواردة في رسالته المنطقية الفلسفية — لا بد أن يكون خارج العالم.[٢]

قد ندرك تلاشيَ العلو من بعض التغيرات والظواهر التاريخية، ولكنه هو نفسَه ليس ظاهرة تاريخية، إنما هو — بالمعنى الدقيق — شاهدٌ على توقف التاريخ واختفاء كل وجود تاريخي.

ليس اختفاء العلو شيئًا يمكن أن يُحسَب حسابه قبل وقوعه أو يعوَّض عنه بوسيلة من الوسائل الفنية؛ لأنه بعيد عن كل صنعة أو فن أو توجيه. وليس معنى هذا أنه يمكن أن يصيب الفرد منا وكأنه ضربة قدر أعمى، بل الأَولى أن نقول: إن الفرد — في علاقته بالعالي أو علاقة العالي به — يقدر على كل شيء ولا يقدر على أي شيء. قد يبدو في هذا تناقضٌ ومفارقة، ولكن أسلوب التناقض والمفارقة هو الأسلوب الوحيد الذي نستطيع أن نتحدث به عن الحرية بمعناها الحق؛ أي: بمعناها المستمَد من العلو.

تلاشي العلو واختفاؤه معناه كذلك اختفاء الواقع واختفاء الحقيقة، ما معنى هذا القول؟ هل معناه أن الأشياء تختفي؟ نعم ولا؛ لا؛ إذا قصدنا بالشيء معناه القريب؛ أي: الشيء الثابت الجامد الغليظ؛ فالصاروخ الذي ينطلق نحو القمر ويهبِط بالمركبة على سطحه لترسل الكاميرات صورَه إلى الأرض؛ قد أخفى عنا القمر الحقيقي. صحيح أن القمر قد أصبح أقرب منالًا؛ أصبح موضوعًا للملاحة الجوية والإعلام والدعاية الشاملة، ولكنه كذلك لم يعُد هو القمر الذي ألهم الشعراء والعشاق والفنانين؛ لم يعد هو القمر

[٢] انظر الرسالة المنطقية الفلسفية، ٦–٤١.

الحقيقي. لنوضح هذا بأبيات من شاعر حديث أحس بالواقع والحقيقة التي نقصد إليها؛ يقول «رلكة» في قصيدته «تجربة الموت»:

لكن حين ذهبت، نفذ إلى هذا المسرح،
من ذلك الشق الذي مضيت منه،
شريط نحيل من الواقع، أخضر؛ أخضر واقعي
ضوء الشمس الواقعي، غابة واقعية.

وهذه الأبيات القليلة تتحدث بنفسها عما نقصده، وإن كانت منتزعةً من سياق القصيدة الكاملة.[٣]

إن تلاشي الواقع معناه ببساطة أن الأخضر لم يعُد أخضر، ولن يُجديَنا أن نمد الأيدي للألوان الصارخة لنخلق لونًا صناعيًّا زائفًا؛ فالأخضر الحقيقي لن يأتي عن هذا الطريق، ولا عن طريق أية صورة ملونة لن تخطئ الأذن صرختها ولو كانت صمَّاء. فكلما مددنا الأيدي للواقع، هرب منا في اللحظة نفسها التي نظن أننا قبضنا عليه؛ لأن الأخضر لا يمكن أن يصبح أخضر بحقٍّ عن طريق الصنعة البشرية، بل لا يمكن أن يصبح كذلك إلا عن طريق العلو ومن خلال العلو وحده.

صحيح أن العلو يبدو شيئًا مجردًا، كما يبدو الأخضر شيئًا حيًّا ملموسًا بعيدًا عنه كلَّ البعد، لكن مهمة الفكر الحقيقي — وهذا ما نبهنا إليه كيركجارد — هي أن يجعلنا نُحس المجرد إحساسًا حيًّا ملموسًا.

لم يعُد الأخضر أخضر، أو لم يعد هناك اخضرار في اللون الأخضر. هذه الاستعارة توضح ما نقصده بقولنا إن الواقع لم يعد واقعًا، أو إن هناك فرقًا بين الغياب والتلاشي؛ فحين تسقط الأوراق عن الأشجار في الخريف ونراها تقف ذابلةً في الشتاء، يمكننا أن نقول: غاب الأخضر؛ لأننا نُحس بالحنين إليه؛ نعلم أنه سيرجع في الربيع. أما حين يرجع الاخضرار في الربيع وتكتسي الأشجار ثوبها البديع، وننظر إليها، فلا نحس ولا نتأثر، فعندئذٍ نكون قد فقدنا الإحساس بالاخضرار؛ عندئذٍ يتلاشى الأخضر من عيوننا وقلوبنا، ولو كان يلوِّن جسد الطبيعة كلها.

---

[٣] انظر: الأعمال المختارة لرينيه ماريا رلكه. الجزء الأول، ص١٧٨، ١٩٤٨م. وسيرجع المؤلف إلى تحليل هذه القصيدة بأكملها في «العلو والواقع».

هذا المثل يصدق على أمثلة أخرى عديدة، ولنضرب مثلًا آخر بالكلمة: كثيرًا ما نقول في حياتنا اليومية: إن الكلمات تُعْوِزنا للتعبير عما نشعر به، ولكن كلما كان الموضوع الذي نريد أن نعبر عنه موضوعًا حقيقيًّا وأصيلًا، زاد إحساسنا بأن الكلمات تغيب عنا. أما حين يتكلم الناس ويبلغون من الفصاحة أقصى مداها دون أن يقولوا شيئًا، فعند ذلك لا نكتفي بأن نقول إن الكلمة غابت بل لا بد من القول إنها تلاشت. يقول الشاعر العجوز كارل فولفزكيل[٤] في ديوانه «غناء من المنفى»:

حتى لو كانت عندكم كلمات ألف،
فالكلمة ماتت؛ الكلمة.

الكلمة ماتت؛ إذ لم تبقَ هناك كلمة في الكلمة.

(٣) العلو (الترانسندنس) في التراث الفلسفي

الترانسندنس — أي: العلو — كلمة تكونت في لاتينية العصر الوسيط، ثم أصبحت تدل على فكرة من أهم الأفكار الفلسفية في ذلك العصر نفسه. ولم تفقد الكلمة أهميتها في العصر الحديث، بل زادت واشتدت حتى دخلت في أسماء المذاهب الفلسفية نفسها. ويكفي أن نتذكر فلسفة كانط «الترانسندنتالية» أو نتذكر المثالية الألمانية.

الكلمة إذن — لو نظرنا إلى مكانها في تاريخ الفلسفة كله — كلمة تدل على مصطلح لم يتكون إلا في وقت متأخر نسبيًّا، ناهيك عن عدم استقراره حتى الآن، على الرغم من تردُّده اليوم على لسان كل مشتغل بشئون الفكر والفلسفة! هل معنى هذا أنه لم يَرِد في الفلسفة اليونانية؟ إن الفلسفة اليونانية في عصرها الكلاسيكي الزاهر — أي: في عهد أفلاطون وأرسطو — وكذلك في العصر الذي سبقه — أي: في فجر الفكر اليوناني قبل سقراط — لم تعرف المصطلح الذي نتحدث عنه. غير أن «الترانسندنس» (العلو) نفسه أصبح الموضوع الرئيسي الذي يدور حوله تفكيرُ آخر الفلاسفة العظام الذين نطقوا باللسان اليوناني —

[٤] كارل فولفزكيل (١٨٦٩–١٩٤٨م) شاعر يميل إلى الروح الصوفية والتغني بالأساطير، تأثر بالشاعر الرمزي الكبير ستيفان جورجه الذي كان صديقه، واشتركا معًا في تحرير كتاب من ثلاثة أجزاء عن الأدب الألماني.

وأعني به أفلوطين (٢٠٥–٢٧٠ق.م) — إن «العلو فوق كل شيء» (هيبربابناين بانتا)[٥] هو المشكلة الأساسية التي تشغل فكره، وهو العاطفة التي توجهه وتسري فيه. غير أن أفلوطين، الذي عاش في القرن الثالث بعد الميلاد، دوَّن أفكاره وعلمها في روما اللاتينية على نحو يتراوح بين السر والعلن؛ ولهذا يجوز لنا أن نقول إن لغته اليونانية أقرب من بعض الوجوه إلى لاتينية ذلك العصر الذي عاش فيه منها إلى يونانية الفلاسفة الإغريق؛ في فجر الفلاسفة أو في عصرها الكلاسيكي.

ولكن هل معنى هذا أن الفلسفة اليونانية الأصيلة لم تعرف العلو (الترانسندنس)؟ الجواب بالنفي؛ فإن جهلها بالمصطلح والمفهوم أو بأي تعبير قريب من الكلمة اللاتينية؛ لا يترتب عليه بأي حال من الأحوال أن تفكيرها كان خاليًا من العلو أو بعيدًا عنه. إن العكس هو الأصح؛ فلعل السبب في أنها لم تجعل العلو موضوعها الرئيسي هو أن العلو نفسه قد حددها بصورة حية مباشرة؛ بحيث لم تستطع أن تنفصل عنه أو تتأمله من مسافة بُعدٍ كافية. إن عدم تفكير الفلسفة اليونانية — في فجرها المبكر أو في ظُهرها الزاهي — في العلو قد يكون دليلًا على قربها الشديد منه.

وكيف نتصور فكرًا يصف الاندهاش بأنه أصل الفلسفة[٦] ويشبهه بالربة إريس[٧] الشابة الساحرة ذات الجناحين، ورسول الآلهة إلى البشر؛ كيف نتصوره خلوًّا من العلو؟ إن هذا لا يصدق على الفلسفة اليونانية في عهدها الزاهر فحسب، بل يصدق أيضًا على فجرها الشاعري. يدل على هذا قول أرسطو في كتابه الأخلاق[٨] إلى نيقوماخوس — في سياق حديثه عن طاليس والفلاسفة القدامى — إنهم قد عرَفوا أشياءَ مذهلة وعسيرة وهائلة، وإن كانت في رأيه الخاص أشياء عقيمة؛ لأنهم لم يجِدُّوا في البحث عن الخيرات الإنسانية. ولكن رأي أرسطو في حاجة إلى تدبر، فالمعروف أن طاليس (قرابة ٦٢٤/٦٢٣–٥٤٧/٥٤٦ق.م.) قد جعل الماء أصل جميع الأشياء. فإذا سلمنا بأن هذا الماء «الحي» ليس بماء أسطوري، ولا هو الماء الذي يجري في المواسير، ولا الماء الذي ترمز له الكيمياء بعلامة يد٢ أ، وإنما هو «ماء

[٥] ύπερβαινειν πάντα راجع التاسوعات ٦ و٩ و١١.

[٦] راجع أفلاطون تياتيتوس، ١٥٥د، وأرسطو، ما بعد الطبيعة، ٩٨٢ ب.

[٧] Iris رسول الآلهة إلى البشر، والجسر أو القوس الذي يصل السماء بالأرض، وهي ابنة ثاوما وإلكترا ورسول هيرا زوجة زيوس وصاحبتها الحميمة.

[٨] أرسطو، الأخلاق إلى نيقوماخوس، ١٤١١ ب.

تأملي مجرد» — على نحو ما يقول هيجل — إذا سلمنا بهذا كله، فلا بد أن تكون فكرة طاليس هذه عن الماء — وهي أقدم ما وصل إلينا من تراث اليونان الفلسفي — قد نبعت من فكر متعالٍ. لا بد أن تكون كذلك، إلا إذا نظرنا إليها نظرةً سطحية وجردناها من كل تفكير فلسفي، وجعلناها نوعًا من التعميم الساذج لبعض الملاحظات الطبيعية الساذجة.

ويزداد الأمر وضوحًا عندما نصل إلى أنكسمندر (٦١٠ / ٦٠٩–٥٤٧ / ٥٤٦ق.م.) الذي يتوسع في الفكرة السابقة، ويصوغ أقدم عبارة فلسفية حقيقية اختلف الشراح حولها ولن يزالوا مختلفين: «أصل الموجودات هو اللامحدود»،[٩] ففكرة اللامحدود (أو اللامتعين)، التي تنطوي في الواقع على نفي مزدوج، تدل بغير شك على أن أنكسمندر يفكر تفكيرًا يرتفع فوق كل موجود ومحدود؛ أي: يعلو فوق كل ما له شكل.

ونمضي خطوةً أخرى إلى قلب المشكلة عندما تبلغ فكرة الفلسفة في التراث اليوناني أعمق معانيها وأتمَّ صورها، في المحاورات التي كتبها أفلاطون في المرحلة الوسطى من تطوره الفلسفي، ويبلغ التعبير عن المشكلة ذروته في محاورة المأدبة؛[١٠] وبخاصة في نهاية الحديث الذي تنفرد به الكاهنة والعرافة العجيبة «ديوتيما» التي تقف من سقراط موقف المعلم الحكيم. فهذا الحديث هو المركز الذي تدور حوله المحاورة بأكملها، وهو شيء فريد لا نظير له في كل أعمال أفلاطون، إنه يبسط رأي العرافة الحكيمة في رؤيا الجمال نفسه، وتسري فيه عاطفة الوجد التي لا تخفى.[١١]

ولا يقف الأمر عند هذا الحد، فأفلاطون يؤكد في الجمهورية — على لسان سقراط — أن الخير «ليس وجودًا، ولكنه يسمو على الوجود في القوة والكرامة.»[١٢] والخلاف بين الشرَّاح حول هذه العبارة أمر مشهور، ولكن لا ريب في أنها تشير بوضوح إلى أن الخير وراء الوجود، كما أن النص الأصلي يردد حرف «فوق»[١٣] أكثر من مرة، ولا تخفى دلالة هذا الحرف على العلو.

ويصدُق هذا أيضًا على الخطة الطويلة التي تتدفق من فم سقراط الذي تتلبسه عاطفةُ الحماسة في محاورة فايدروس وقت الظهيرة، عندما يصف المكان الذي توجد فيه المثل بأنه

---

[٩] انظر طبعة ديلزوكرانس لشذرات الفلاسفة قبل سقراط، ١٢ ب ١.

[١٠] السيمبوزيوم، ومعناها الحرفي هو المشرب. أو المكان الذي يجتمع فيه الناس ليشربوا ويأكلوا.

[١١] المأدبة. ٢١٠ 2loe وما بعدها.

[١٢] الجمهورية (أو البوليتايا) ٥٠٩ ب.

[١٣] ύπέρ.

«فوق السماء»، وعندما يفيض به التحمس فيقول إن أحدًا من الشعراء الأحياء لم يستطع أن يتغنى به، ولن يستطيع أحد أن يتغنى به الغناءَ الذي يستحقه.[١٤]

لم يخلُ الفكر اليوناني إذن من العلو، لا في عصره الزاهر ولا في فجره المبكر، ولكنه لم يتوصل كذلك إلى فكرة محددة عنه. إن العلو مرتبط عنده بالوجود في مجموعه، وهو لذلك يظل قطعةً منه أو شيئًا يسري في عروقه، فالجمال الذي أشرنا إليه في ذلك الموضع الشهير من المأدبة يبقى شيئًا ذا شكل، كما يبقى الخير في الجمهورية مثالًا، مهما تميز عن بقية المُثل أو شغل منها مكان الصدارة والتفوق.

ولكننا نصل لأول مرة إلى العلو بمعناه العميق الأصيل مع «الاتجاه إلى الباطن[١٥] الذي تنفرد به فلسفة أفلوطين، وتتميز به بصورة حاسمة في تاريخ الفكر اليوناني الذي بلغ معه ذروة نضجه وذبوله في وقت واحد. ولكن الاتجاه للباطن هو النزعة التي طبعت الروح المسيحية بطابعها وميزت العالم الغربي المسيحي بأسره. تُعبر عن هذا أكمل تعبيرٍ وأجملَه كلماتُ القديس أوغسطين: «الحقيقة تسكن في باطن الإنسان.»[١٦] ويبلغ العلو مضمونه الحق في الفكر المسيحي في عصره الوسيط، ويجرب أعمق تجاربه في تصوف ذلك العصر.

وتتخذ مشكلة العلو (الترانسندنس) وضعًا جديدًا مع تأسيس الفلسفة الحديثة التي أصبحت ميتافيزيقا الذاتية عند ديكارت ومن جاءوا بعده، ثم تتطور ويزداد التفكير فيها عمقًا وحدَّةً على يدَي كانط. فلم يكتفِ كانط بأن وصف فلسفته بأنها فلسفة ترانسندنستالية — أيًّا كانت المعاني التي سنفهمها من هذه التسمية — بل لقد أثبت بوضوح لا مزيد عليه وعمقٍ لا مزيد عليه أيضًا أنه لا يمكن أن تكون هناك «موضوعات» متعالية (ترانسندنستالية)، وأن العلو أو الترانسندنس لا يمكن أن يكون «موضوعًا» أو شيئًا بأي حال من الأحوال، بل لا بد أن يعلو فوق عالم الظواهر أو عالم الموضوعات والأشياء. وسوف نناقش هذا فيما بعد، ولكن الذي يهمنا الآن هو أن كانط لم يُلْغِ العلو ولم يَنْفِهِ ولم يقل باستحالة تجربته والتفكير فيه، كما ظلمه فريق من الشراح والباحثين فيما زعموه عنه.

---

[١٤] فايدروس، أ، ٢٤٢.

[١٥] الاتجاه نحو الباطن، إبيستروفي ἐπιαστροφὴ εἰς τὸ εἴσω إيس تو إيزو.

[١٦] القديس أوغسطين. الديانة الحقة، ونص العبارة كما يلي:

(De vera religione c. 39 m. 72) In interiore homine habitat Veritas.

ثم أصبحت مشكلة العلو بعد كانط من الموضوعات الرئيسية التي تناولتها الفلسفة المثالية الألمانية، وارتبطت عند أصحابها بمجموعة أخرى من المشكلات التي تدور حول فكرتهم عن المطلق، وهو الأمر الذي نرجو أن نتناوله في الصفحات القادمة بشيء من التفصيل.

وجاء كيركجارد، مفكر الوجدان والباطن على الأصالة، فوقف من هيجل والمثالية المطلقة موقفَ المعارض الذي جرفت أمواجَ عاطفته الجياشة المشبوبة أسوارُ التأمل والتجريد. ورفع راية «العلو» وجعلها مقولة وجودية خفاقة بالصدق الرائع والعاطفة الحية. ومنذ ذلك الحين وهي لا تكفُّ عن التحليق، وتتخذ مع مفكري الوجد أشكالًا مختلفة؛ سواءٌ في فكر الوجود عند مارتن هيدجر أو بصورة أوضح في فلسفة الوجود عند كارل ياسبرز.

نتبين من هذا العرض الخاطف أن مصطلح العلو (الترانسندنس) ومفهومه ينوءان بحِمل تاريخي ثقيل، بل إننا لنترفَّقُ بهما الآن فندخر للصفحات القادمة أحمالًا أخرى أثقل وأشد! ويكفي أن يتفكر القارئ قليلًا في تلك المعاني العديدة التي توحي بها كلمة «ترانسندنستالي»؛ سواء في فلسفة العصور الوسطى أو في الفلسفة الحديثة والمعاصرة التي توشِك أن تعبر به عن كل شيء، وإن لم يبقَ منه في معظم الأحيان إلا كمثل ما بقي لدى الممثِّل من الأصباغ التي يتزين بها ليجمِّلَ وجهه أو يخفيه!

ولكن هذا العرض الموجز المخلَّ يظهرنا على أية حال على أن كلمة العلو، أو الترانسندنس، من الناحية اللغوية لا تزال كلمةً مجردة وغريبة وبعيدة، بل إنها لتبدو من الناحية التاريخية كلمة مضطربة غامضة ذات معانٍ عديدة مختلطة بعضها ببعض. ولكن لا الجانبُ المجرد ولا الجانب التاريخي هما اللذان يُهمَّاننا في هذا المجال؛ فالأمر الذي يعنينا ونود أن نؤكده على هذه الصفحات؛ هو — إن أذن القارئ بهذا التعبير — أن يعود الأخضر أخضر؛ أي: أن يرجع الواقع واقعًا بالمعنى الذي سنتناوله على هذه الصفحات. ومهما يكن فَهمنا للواقع، فهو عندنا «الهذا» و«الهنا» و«الآن». ولكن كيف يمكن أن يصبح الأخضر أخضر في الواقع والحقيقة عن طريق العلو؟ وإذا تسنَّى هذا، ألَا يكون من الخير أن نستبدل بكلمة العلو (الترانسندنس) كلمةً أخرى تكون أوضح وأقرب إلى اللغة الطبيعية الشائعة؟

لا مشاحة في الأسماء، كما يُقال، فنحن أحرار في اختيار الكلمة التي نرضاها أو التي تُناسب موضوعنا، ولا شيء يمنعنا، من الناحية المنطقية البحتة، أن نستبدل كلمةً بكلمة،

أو تسميةً بأخرى؛ بشرط أن نُحدد ما نريده بها، ولكن اللغة المعتادة ستضيِّق حدود هذه الحرية المنطقية، فليست الكلمات «لافتات» نلصقها بالأشياء كما تُلصق الأتيكات على الزجاجات، بل الأقرب للصواب والواقع أن الكلمة هي التي تُظهِر حقيقة الشيء. والتسميات والكلمات غير المناسبة لا تجد في العادة طريقها إلى اللغة الطبيعية المعبرة عن الواقع والأشياء، ومهما أثارت في بعض الأحيان من الاهتمام بجديتها وطرافتها، فلا تلبث اللغة أن تَلفِظها وتحكم عليها بالموت والنسيان.

والغريب أن كلمة العلو «الترانسندنس» لم تلقَ هذا المصير المحزن، وعلى الرغم من أنها كلمة منحوتة، ولا مكان لها في اللغة الشائعة المألوفة؛ فلم يزل يَشِعُّ منها ضوء ساحر أخَّاذ، ولم يزل يتردد منها رنين شجيٌّ حنون.

سنحتفظ بالكلمة إذن ونحافظ عليها؛ لكي يتم التفاهم بيننا حول ما نريد قوله على هذه الصفحات.

ويبدو أنه لا مفر لكل مَن يريد أن يتكلم لغة خاصة به؛ أي: لغة جديدة تعبر عن عصر محدد وعن فرد محدد في هذا العصر؛ لا مفر له من أن يستمد كلماتِها الدالةَ من لغة قديمة.

وهذه معضلة قديمة يعرفها القول والفكر الفلسفي، فالتفلسف لا يخرج في حقيقته عن هذا المعنى؛ إعادة النظر في فكرة الواقع وتحديد مفهومها. غير أن اللغة العادية قد لا تستجيب للتحولات التي تطرأ على مفهوم الواقع من وجهة النظر الفلسفية والميتافيزيقية إلا بعد أن تتم هذه التحولات بعشرات بل ربما بمئات السنين. ويكفي أن نذكر مثلًا مشهورًا عن التحول الذي تم على يدَي ديكارت في معنى الذات والموضوع، فقد ظهرت التأملات سنة ١٦٤١م، ولكنها استعملت كلمتَي: ذاتي وموضوعي، بمعناهما التقليدي. أما التحول الحقيقي الذي طرأ على هذين المصطلحين بفضل كتاب التأملات، فلم يظهر في الحقيقة إلا في القرن الثامن عشر.[١٧]

وسبب آخر يجعلنا نحتفظ بكلمة الترانسندنس (العلو)؛ هو الإبقاء على استمرار التراث الفلسفي أو محاولة الرجوع إليه ووصله إن كان قد انقطع. واستمرار التراث أو اتصاله لا يعني أن «نتسلم» الموروث على ما هو عليه — فقد يتسلم الإنسان محلًّا

[١٧] راجع رودلف أويكن، تاريخ المصطلح الفلسفي، ١٨٧٩م، طبعة جديدة سنة ١٩٦٤م، ص٢٠٣ وما بعدها.

تجاريًّا أو يتسلم السلطة مثلًا — وإنما يعني تجديده عن طريق الحوار الحي معه، فليس للحي بقاء إلا إذا جدَّد نفسه، وهل هناك أكثر حياةً من الفكر؟ وسيتيح لنا غموض كلمة «الترانسندنس» وتفرُّقُ معانيها — وهو أمر فرضه التاريخ — أن ندخل في حوار نقدي مع التراث؛ أعني أن نعرف إنجازاته ونتحرر من أخطائه، وإن كان التحرر من الأخطاء أشقَّ وأصعب، لأن من عادتها أن تتخفى وراء الأقنعة الزائفة، وتعشش في أفكار تبدو كأنها أوضح الأفكار وأبعدها عن الخطأ. وما أصعب أن نخلِّص الفكر من عاداته التي جرى عليها وسلَّم بها؛ لأن هذا يتطلب منه الجهد واليقظة التي لا تعرف النعاس!

أضف إلى هذا كله أن الحوار التاريخي مع التراث هو في معناه العميق حوار مع أنفسنا نحن. وربما أوحى لنا غموض كلمة الترانسندنس وتبلبلُ معانيها عبر التاريخ؛ أن نستبدل بها غيرها، ولكننا لن نكسب بذلك شيئًا؛ لأن علينا أن نبدأ بما انتهينا إليه؛ أعني أن نبدأ من هذا الغموض وهذه البلبلة نفسها، فالحق أن الغموض والتناقض والبلبلة التي أحاطت — وما زالت تحيط بالكلمة — لا تقتصر على المصطلح ولا على التاريخ، ولا ترجع لأسباب تاريخية، ولا تأتي من غفلة الفكر البشري أو كسله، وإنما هي انعكاس الغموض الأصلي الذي يحيط بكل فكر متناهٍ، ولا يفتأ يواجهنا ويستعصي على مداركنا كأنه سرٌّ خالد.

(٤) العلو واللغة

تنبه الدارسون في السنوات الأخيرة إلى الصلة الوثيقة بين اللغة والفكر. تبين لهم أن الكلمات ليست مجرد علامات تشير للأفكار، وأن الأفكار ليست موجودةً قائمة بذاتها ثم تأتي اللغة وتدل عليها؛ فالواقع أننا نفكر دائمًا في اللغة أو باللغة، وهي لهذا شاملة محيطة، شيء معطًى من قبل أو بالأحرى يعطي نفسه، ومن هنا كان سلطانها الهائل الذي لا يُحَد ولا يعرف مداه، وهذا ما يقلق الإنسان الحديث الذي يُريد أن يفرض إرادته على كل شيء، ويمد سلطانه إلى كل مكان، ولن يقف عند القمر والكواكب والنجوم! ولكن أقرب الأشياء إليه وألصقها به — ونعني به الكلمة واللغة — تهدد سلطانه على الدوام. ويبدو أن فلسفة اللغة في العصر الحديث لا تتميز بالخشوع أمام سر اللغة بقدر ما تتميز بالجهد الدائب؛ لإدراك هذه القوة الماكرة التي تتصف بها، وتحديد مجالها، وتسخيرها لخدمة الإنسان ومدِّ سلطانه. ولكن مهما يكن من أمر الصلة الوثيقة بين اللغة والفكر، ومهما يكن من أمر الارتباط الذي لا تنفصم عراه بين الكلمة والموضوع الذي تتحدث عنه، فإن الموضوع الذي نفكر فيه شيء، والكلمة التي تعبر عنه شيء آخر. وإن ما قاله أفلاطون في محاورة

ثياتيتيوس على لسان سقراط؛ لَيصدُقُ اليومَ صِدقَه قبل ألفي سنة أو يزيد: «ليست الكلمة هي التي ينبغي أن تُقال، بل ينبغي التأمل في الموضوع الذي تسميه الكلمة.»[18]

من هنا ينبغي علينا أن نلاحظ أن الفكر الفلسفي، أي: الفكر المتعالي، يختلف عن الفكر المألوف في الحياة العادية اليومية، وفي مجال العلوم المتخصصة على السواء. ولا يرجع هذا لاختلاف الموضوع، بل يرجع، قبل كل شيء، إلى أن طريقته وأسلوبه مختلفان تمام الاختلاف. وإذا صح ما قلناه عن الاتصال الوثيق بين اللغة والفكر، فمعنى هذا أن اللغة الطبيعية المباشرة، وهي لغة التفاهم التي نستخدمها في حياتنا اليومية، لا بد أن يطرأ عليها تحول أساسي كلما أراد الفكر الفلسفي أن يعبر بها عن نفسه. وليس معنى هذا مرةً أخرى أن يضطر هذا الفكر إلى استخدام لغة جديدة غريبة، أو يلجأ إلى تعبيرات شاذة غير مألوفة، بل معناه أن الكلمات العادية التي تخرج من فم الفيلسوف ستتبدل وترتفع إلى مجال آخر، ويتحول معناها في معظم الأحيان تحولًا تامًّا؛ خذ مثلًا كلمة «العدم» في اللغة العادية و«العدم» في لغة الميتافيزيقا؛ إن العلاقة بينهما لم تنقطع تمامًا، وإلا ما أمكننا على الإطلاق أن نفهم ما يعنيه الميتافيزيقي عندما يتكلم عن العدم، ومع ذلك فإن ثمة هوَّةً عميقة تفصل بين المعنيين في كلتا الحالتين.

وإذا صح هذا الارتباط الوثيق بين اللغة والفكر، صح القول أيضًا بأن التحولات الأصيلة في الفكر الفلسفي لا تأتي من التعبير عن هذا الموضوع أو ذاك تعبيرًا مختلفًا عن المتقدمين — فذلك أمر ميسور — بل لا بد أن يأتي التحول من منهجنا أو طريقتنا في التعبير عنها؛ فطريقة أفلاطون في تناول المشكلات الفلسفية في محاوراته؛ طريقة متفردة لا تتكرر في الأدب العالمي كله، على الرغم من أن التراث الفلسفي من بعده يحفِل بالمحاورات الفلسفية؛ ذلك لأنها ليست مجرد أسلوب عرضي من أساليب القول، وإنما هي علامة جوهرية على أصالة فكره الفلسفي الفريد. ويصدق هذا أيضًا على غيره من المفكرين؛ يصدق على تأملات ديكارت وأخلاق سبينوزا وكتابات كيركجارد التي وقَّعها بأسماء مستعارة، وزرادشت نيتشه. وهذه المؤلفات كلها تظهرنا بوضوح على التحول العميق الذي يطرأ على اللغة العادية عندما تخرج من فم الفيلسوف أو يجري بها قلمه. فما أكثر ما تكون هذه التحولات شديدة الخفاء؛ بحيث لا نفطِن للتغيير الذي طرأ على الكلمات حتى نُمعن النظر في إيقاعها ونبرتها ومكانها من العبارة.

---

[18] ثياتيتيوس، ١٧٧هـ Theait 177e.

غير أن علاقة الفكر المتجه إلى العلو (الترانسندنس) باللغة والكلمة؛ لا بد أن تكون علاقةً محفوفة بالصعاب. ومرجع هذا إلى أن ما يصطدم به هذا الفكر يفلِت بطبيعته من اللغة والكلمة؛ بحيث يجد نفسه في موقف عسير لا يُحسد عليه؛ إذ يضطر للتعبير عن شيء يستعصي أصلًا على التعبير. والواقع أن تعبيرات كهذه: ما يستعصي على التعبير، ما لا يُقال، ما لا اسم له، ما يستحيل الكلام عنه ... إلخ؛ كلها تعبيرات شائعة في لغة التصوف في الغرب والشرق شيوعَها في لغة الشعر والكلام العادي على السواء. والأغلب الأعم أن تُقال هذه التعبيرات في مواضع الحرج أو الحياء أو الرغبة في التهويل من شعور أو إحساس. فالسعادة التي لا سبيل للتعبير عنها سعادةٌ قوية جارفة، والألم الذي لا يمكن الكلام عنه ألم مبرِّح مُخيف، ولن تعدم في الأدب الحديث مثل هذا اللعب بأقوال تريد أن تقول ما لا يُقال وتسمِّيَ ما لا اسم له.

أما فيما نحن بصدده، فلا بد من أن نأخذ ما يستعصي على التعبير بمعناه الدقيق، لا لأن اللغة أفقرُ من أن تُفصح عنه، ولا لأننا نفتقد الكلماتِ أو الأدوات اللغوية التي تقرب معناه، بل لأنه يفلت من اللغة تمام الإفلات. صحيح أن آفاق اللغة آفاق شاسعة لا تُحد، ولكن سلطانها مع ذلك غير مطلَق، ولا نقصد من هذا أيضًا أن الإنسان أقوى من اللغة، أو أنه يستطيع أن يسخِّرها لخدمته بعقوله الإلكترونية الحاسبة أو بغيرها من الأدوات، بل نقصد منه أن هناك ما يعلو فوق كل شيء؛ أي: يعلو فوق اللغة وفوق الإنسان الذي يتكلم بها.

وعندما يصل الفكر إلى العلو، فلا بد أن تصل لغة التعبير إلى الحالة التي تفصح فيها عن عجزها عن التعبير، وهذا هو الذي حدث لأفلاطون عندما وصف اللغة في خطابه السابع المشهور بأنها من أضعف وسائل المعرفة، فقال في موضع منه إنها «غير قادرة على التعبير»، ثم لم يلبث أن ذكر في موضع آخر — عندما اقترب بفكره من العلو — أنه يستعصي على التعبير،[١٩] ومع أن لغة التصوف تعرف أن موضوعها يستعصي على اللغة، بل وتعرف أيضًا أن تعبيرًا كهذا الذي تخلعه عليه حين تصفه بأنه «اسم لا يُسمى» تعبير بيِّنُ القُصور، فيندُر أن تجد لدى المتصوفين تأملاتٍ شافيةً عن علاقتهم باللغة، اللهم إلا في

[١٩] راجع الخطاب السابع ٣٤٣د/343d وما بعدها، ثم راجع أيضًا ٣٤٣ج/343c وما بعدها. والكلمات اليونانية التي يستخدمها هي على الترتيب: «إنه حقًّا لا يعبر عنه ῥητὸν γὰρ οὐόλμως ἐστιν ὕρρητον».
ويؤكده في الموضع التالي بقوله: «أريتون، فيزيدها تصعيدًا.»

مواضعَ نادرة كتلك التي تصادفها مثلًا في الجزء السادس من الرسالة المنطقية الفلسفية لفتجنشتين. إن هذا الفيلسوف المنطقي الذي ينفرد بغرابته وعمقه يقول: «ما لا يستطيع الإنسان أن يعبر عنه، فعليه أن يسكت عنه.» كما يقول: إن على المرء أن يفرق بين ما يمكنه أن يتكلم عنه وما يعجز عن الكلام فيه.

وهذا هو مدار الفكر المتعالي والأساس الذي يقوم عليه، فلا بد من التفرقة الواضحة الجلية بين ما يمكن أن نتكلم عنه وما نعجز عن الكلام فيه. والحد الفاصل بينهما شيء لا يمكن التعبير عنه ولا الإشارة إليه، وإن كان في مقدورنا — عن طريق اللغة — أن نتبين أننا أدركناه ووقفنا عنده.

(٥) الفلسفة والعلو

ليس العلو (الترانسندنس) في الفلسفة أمرًا جانبيًّا ولا هو من مظاهرها الخارجية، بل هو بالأحرى ذلك الذي يجعل الفكر فلسفيًّا، تلك هي المقولة الرئيسية التي سنَبسِطها على الصفحات التالية، ويكفي الآن أن نقول إن الفكر لا يكون فكرًا فلسفيًّا لأنه مجرد مهما أوغل في التجريد وبلغ الغاية منه. والمنطق والرياضة بعيدان عن الفلسفة — إلا فيما ندر وعند فلاسفة معدودين — بُعد الفيزياء النظرية عنها. والبحث في أصول المعرفة العلمية ومناهج البحث في العلوم لا يجعل الفكر فلسفيًّا، مهما تنوعت المدارس والكتابات عن نظريات العلوم، ومهما تعارض هذا مع الرأي المستقر في الأذهان، فالفكر لا يكون فكرًا فلسفيًّا على الحقيقة حتى يعلو علوًّا جوهريًّا حاسمًا فوق موضوعه؛ من حيث هو موضوع؛ ولهذا لا نكون مبالغين إذا قلنا إن تلاشي العلو (الترانسندنس) يترتب عليه بالضرورة تلاشي الفلسفة نفسها، وهي القضية التي سنحاول أن نتناولها في هذا الكتاب. فإذا جعلنا عنوانه فلسفة العلو (الترانسندنس)، فلا ينبغي أن يُفهم من هذا أننا نضع مصطلحَين إلى جانب بعضهما البعض كيفما اتفق، وإنما ينبغي أن يُفهم منه أننا نربط بين كلمتين أساسيتين ربطًا يشير إلى واجب أساسي يتلخص في أمرين: شرح معنى العلو (الترانسندنس) من خلال التراث الفلسفي، وإعادة الفلسفة إلى ماهيتها الحقيقية عن طريق التفكير في العلو (الترانسندنس).

والفلسفة كلمة يونانية، والترانسندنس كلمة لاتينية متأخرة، ومن هنا تبدوان متنافرتين، ولكن هذا التنافر ليس أمرًا عرضيًّا؛ لأنه يشير إلى الجذرين الرئيسيين اللذين تقوم عليهما الحضارة الغربية، وهما العصر اليوناني القديم والعصر اللاتيني الوسيط.

وإذا أخذنا الكلمتين بمعناهما الدقيق العميق، جاز لنا أن نَعُد «الفلسفة» عنوانًا على الأول، وأن نجعل «الترانسندنس» عنوانًا على الثانية. وإذا كان ثمة فرقٌ بينهما، فهو أن الفلسفة شيء إغريقي؛ غربي على التخصيص، وهو ما لا نستطيع أن نزعمه بنفس القوة عن الترانسندنس.

وعنوان الكتاب يشير كذلك إلى الدائرة المحدودة التي التزمنا بها، فقد اقتصرنا على تناول الترانسندنس (العلو) من خلال التراث اليوناني الغربي والحضارة المسيحية الغربية، ولم نعرِض للدور الذي أسهم به الشرق في هذا المجال — وهو دور كبير يستحق بحثًا آخر يخرج عن الحدود المرسومة لهذا الكتاب.

وهناك أمر آخر التزمنا به، وينبغي أن نشير إليه في بداية هذا الكتاب، فالفلسفة — في تقديرنا وبالنظر إلى تسميتها الأصلية بهذا الاسم وتطورها الأساسي عبر العصور والأجيال — فعلٌ بشري متناهٍ، والمراد بالفعل هنا أنه يقوم في الفكر، ولعل هذا هو الذي فطِنت إليه اللغة العادية على لسان الرجل العادي حين أطلق كلمتَي الفيلسوف والمفكر بمعنيين مترادفين. فتناولنا للعلو أو للترانسندنس من منظور الفلسفة معناه إذن أننا نتناوله من منظور الفكر البشري المتناهي.

إن الفكر — أو اللوجوس[٢٠] — كلمة عريقة رفيعة القدر في تاريخ الحضارة الغربية، وهي التي تميز في الحقيقة هذه الحضارة عما تقدمها من حضارات — كالحضارة المصرية القديمة على سبيل المثال — كما تميزها عن غيرها — كحضارة الصين أو اليابان.

إن تلاشي العلو أو اختفاءه — وهو سمة هذا العصر الذي نعيش فيه، كما هو منطلَقُنا في هذا الكتاب — أمر لا يمكننا حقًّا أن نتجاوزه أو نتغلب عليه بغير التفكير، ولكن يجب في نفس الوقت أن نتذكر — خلال قراءتنا لهذه الصفحات — أننا لن نستطيع أن نتجاوزه أو نتغلب عليه بالفكر وحده.

(٦) العلو واجب ورسالة

يحيط الشك والتساؤل في هذه الأيام بالعلو (الترانسندنس)، ولا يخلو الناس من عدم المبالاة به أو الوقوف منه موقفَ الرفض والإنكار؛ لهذا نرى من الضروري أن نوقظ الإحساس

---

[٢٠] λόγος Logos.

به في العقول والقلوب، وأن نرى معًا أن العلو، وإن أحاط به الشك والتساؤل كما قدمنا، فليس معنى هذا أنه أمر مشبوه أو بعيد عن التصديق، بل معناه أنه مشكلة حقيقية، وأنه واجب ورسالة تواجهنا بصفتنا بشرًا؛ أي: بصفتنا أشخاصًا عاقلة حرة متفردة. والواقع أننا لا نضع المشكلات والمهام والواجبات والمسائل الحقيقية، بل إنها هي التي تضعنا تجاه أنفسنا وواقعنا ومصيرنا وتاريخنا، وحل هذه المشكلات والواجبات أو محاولة حلها معناه أن نواجه أنفسنا فيها. إن المشكلات بالمعنى الأصلي الذي تدل عليه الكلمة اليونانية[٢١] تدل على ما يوضع أمامنا، ومن هنا كانت مناقشة مشكلة العلو (الترانسندنس) مناقشةً لها ولأنفسنا معًا، بالمعنى الموضوعي والذاتي على السواء. ولهذا فليست مهمتنا هنا مهمة علمية أو نظرية فحسب، وإنما هي مهمة وجودية قبل كل شيء.

[٢١] حجة أو مشكلة Problem πρόβλεμ τὸ`.

عرض مشكلة الترانسندنس

(١) تحديد أولي لمعنى الترانسندنس

فكرة العلو (الترانسندنس) في اللغة الفلسفية الشائعة فكرة متعددة المعاني، يحوطها الغموض الشديد في أكثر الأحوال؛ ولهذا يتعين علينا في البداية أن نحددها تحديدًا واضحًا دقيقًا؛ لكي نسترشد به فيما سنقدمه لها من شرح أو تفسير.

ولكن كيف نصل إلى هذا التحديد الواضح الدقيق؟ «الترانسندنس» من الناحية اللغوية البحتة معناه العلو، ولكن ترجمتها بهذه الكلمة الأخيرة أو بكلمة أخرى كالارتفاع أو التخطي أو التجاوز أو المفارقة أو الصعود؛ لا يكفي؛ إذ لا بد أن نسأل على الفور: على أي شيء نعلو؟ وقبل الإجابة على هذا السؤال ينبغي علينا أن نتذكر دائمًا أننا سنناقش العلو أو الترانسندنس من خلال الفلسفة أو الفكر الفلسفي، والفكر الفلسفي يتفرَّدُ عن غيره بأنه يمضي دائمًا إلى أبعد مدًى، لا لأنه مولَع بالعلو والتطرف، بل لأنه بطبيعته يتجه إلى الكل ويوجه نظره إلى الكل.[1] فلنفعل هذا، ولتكن لدينا الجسارة الفكرية الكافية التي تجعلنا نرتفع مع العلو أو الترانسندنس إلى أقصى مدًى يمكننا أن نبلُغَه، واضعين الكل دائمًا نُصب أعيننا. إذا فعلنا هذا وجدنا أن العلو لا يمكن أن يكون علوًّا فوق شيء جزئي مفرد، ولا فوق موجود دون موجود آخر، بل لا بد أن يكون علوًّا فوق كل شيء جملةً وتفصيلًا. بهذا المعنى يكون العلو أو الترانسندنس هو العلو فوق كل شيء، ولكننا لا نريد أن نعلو فوق الأشياء المفردة واحدًا بعد الآخر؛ فهذا أمر لا ينتهي ولن يوصلنا إلى أقصى مدًى نريد أن نصل إليه.

---

[1] راجع محاورة ثياتيتيوس لأفلاطون، ١٧٥أ.

علينا إذن أن نتمسك بما يفرضه علينا التفلسف نفسه؛ وهو النظر إلى الكل. وهذا يجعلنا نضيف إلى التعريف السابق كلمةَ «على الإطلاق»؛ بحيث تصبح صيغة التعريف على النحو التالي: العلو (الترانسندنس) هو العلو فوق كل شيء على الإطلاق، وهذا يجعل من مناقشة مشكلة العلو واجبًا ومهمة تُلقى على أكتافنا لتحقيق العلو فوق كل شيء.

تبدو الصيغة السابقة بسيطة وواضحة، ولكن أليست مسرفةً في البساطة والتعميم؟ قد يتصور أصحاب الفهم العام أو العقل السليم[٢] أن التعريف واضح ولا يحتاج للوقوف عنده قليلًا ولا كثيرًا، وهذا هو ما نتوقعه من الإنسان الحديث الذي يتعجل كل شيء، ويلتمس راحته في الأفكار الجاهزة؛ ولهذا سنراه يتسرع بتوجيه النقد أو اللوم فيسأل: ما معنى العلو فوق كل شيء؟ وما الغاية التي نجنيها منه؟ أليست هذه أوهامًا وشطحاتٍ فكريةً مُربكة اختمرت في رءوس فارغة أو تمخضت عن اللعب بالألفاظ؟ فالواقع أننا بشر فانون، مقيدون بالأرض؛ على الرغم من الرحلات التي يقوم بها بعضنا لغزو الفضاء؛ ولهذا فنحن عاجزون عن مثل هذا العلو. ولو سلمنا بأننا قادرون عليه، فما الذي يعود علينا منه؟ إن كل شيء هو كل شيء، وكل ما عداه عدم، ولو فُرض أن العلو فوق كل شيء على الإطلاق أمر ممكن، فهو لن يؤدي بنا إلا إلى العدم. وإذن فمهمة العلو لن تنتهي إلا إلى العدمية.

هذا ما سيقوله الفهم العام أو العقل السليم، ومن واجبنا ألا نستهين بأمثال هذه الاعتراضات أو نأخذها مأخذًا سهلًا، ولا بد أن ندخل في حوار معها؛ لأن العقل السليم يعاند العلو ويقف منه — كما أسلفنا — موقف الرفض أو عدم الاكتراث. ثم إن المشكلة لا ترجع للعقل السليم وحده؛ بل ترجع كذلك للعلو نفسه؛ لأن من طبيعته أن يفلت منا وينزلق بعيدًا عنا.

على أن هذه الاعتراضات توضح جانبًا آخر من المشكلة، فلا يكفي أن نفهم التعريف السابق للعلو فهمًا شكليًّا أو صوريًّا؛ لأن مهمتنا لن تقف عند هذا الحد، بل لعلها أن تبدأ منه.

علينا إذن أن نفلسف هذا التعريف، ونرتفع به من مستوى الفهم العام إلى مستوى الفكر الفلسفي. وهنا ترتفع الكلمات وتتحول ذلك التحولَ الذي أشرنا إليه من قبل؛ فكلمة

[٢] الفهم العام المشترك أو العقل السليم أو الإحساس العام ... إلخ؛ كلها ترجمة لكلمة Allgemeiner verstard أو كلمة Common sense في اللغة الإنجليزية. ويُقصد بها مستوى المعرفة العادية والطبيعية والفطرية «الداخلة» التي تتمسك بظاهر الأشياء الملموسة المحسوسة دون الذهاب إلى ما وراءها.

«الكل» المستخدمة في لغة الكلام العادي غيرُ كلمة «الكل» في لغة الفلسفة، وكلمة «العدم» على لسان الفيلسوف غيرُها على لسان رجل الشارع، وليس حتمًا أن يؤدي العلو فوق كل شيء على وجه الإطلاق إلى العدم، وحتى لو حدث هذا، فليس حتمًا أن يكون هذا العدم عدمًا أو لا شيء بالمعنى السلبي السيئ.

لو مضينا في المناقشة على هذا النحو، فسنظل محصورين في نطاق التصور العادي المألوف، مقيدين بالمعنى الظاهر من الكلمة، ولن يمكننا عندئذٍ أن ندرك خطورة المشكلة التي وضعناها، أو بالأحرى: وضعتنا. ولهذا يتعين علينا الآن أن نُنعِمَ النظر فيها عن كثب.

(٢) أبعاد مشكلة العلو

علينا الآن أن نبين أبعاد المشكلة وحجمها ومداها، وهذه ضرورة تَفرضها علينا ظروفُ العصر الذي يتلاشى فيه الإحساسُ بالعلو؛ بحيث تضاءل كل شيء ولا يزال يتضاءل يومًا بعد، على الرغم من ضخامة الإنجازات التكنولوجية في كل مجال. لنناقش المشكلة إذن ولنمحص معًا خطوةً خطوة:

مشكلة العلو أكثر المشكلات شمولًا وإحاطة؛ لأن العلو فوق كل شيء على وجه الإطلاق معناه الإحاطة بما علونا فوقه، وهل هناك ما هو أشمل وأكثر إحاطةً من كل شيء؟

والعلو فوق كل شيء على الإطلاق معناه كذلك العلو فوق كل المشكلات على وجه الإجمال؛ ولهذا فليست مشكلة العلو هي أشمل المشكلات؛ لأن موضوعها هو أشمل الموضوعات فحسب، بل لأنها تعلو فوق كل المشكلات الأخرى وتتجاوزها.

ولكن مشكلة العلو نفسها مشكلة، ولهذا فهي تنتمي لكل شيء على الإطلاق، ولا بد — بالتالي — أن تعلو فوق نفسها وتتجاوز نفسها، أفليس في هذا تناقض وسخف؟ هل يمكن أن تلغي المشكلةُ نفسَها بنفسها؟

ولكن السؤال الآن ليس عن إلغاء مشكلة العلو أو رفعها لنفسها، بل عن علاقتها بغيرها من المشكلات، ولا بد أن نقول إنها تتفوق على كل المشكلات، ما دام العلو بحسب التعريف السابق هو العلو فوق كل شيء على الإطلاق، وهذا يُفضي بنا إلى ملاحظة أخرى أساسية.

إن مشكلة العلو لا يمكن أن تكون مشكلة من نوع المشكلات الأخرى. وهنا نلمح طرفًا مما سنتحدث عنه بعدُ عن تفردها وتميزها عن غيرها.

مشكلة العلو هي أعمق المشكلات؛ لأن ما يعلو فوق كل شيء على الإطلاق لا بد أن يكون متقدمًا عليه سابقًا له؛ أي: لا بد أن يكون أعمق من كل شيء … والواقع أن العمق

لا وجود له، ولا يمكن أن يوجد بغير العلو، فمِن غيره تصبح الأشياء والأحداث والعالم كله سطحيًّا ضحلًا.

ونود أن نوضح هذا بمثل مأخوذ عن نيتشه. إن نيتشه يغنِّي على لسان زرادشت «أغنيته السكرى» بعد أن جعل بطله يواجه عودة الشبيه الأبدية، ويرى كل هولها ورهبتها:

العالم عميق
وأعمق مما تصور النهار.[٣]

والبيت الأخير — ولولاه لكان البيت الأول تافهًا عاديًّا — يشير إلى العلو فوق كل شيء؛ أي: فوق كل شيء يستضيء بنور النهار، فوق كل موجود محدد أو ذي شكل، وباختصارٍ فوق كل شيء على الإطلاق. فالعالم عميق لأنه يصل إلى أعمقِ مما تصور النهار.

لا عمق بغير علو، العالَمُ الذي خلا من العلو عالمٌ ضحل، بل إننا نسبق الحوادث قليلًا فنقول: بغير العلو لا يكون ثمة عالَم على الإطلاق؛ لا عميق ولا سطحي. وقول نيتشه إن العالم أعمق مما تصور النهار أو فكر؛ لا يُفهم بهذا المعنى فحسب، بل ينبغي — جريًا على التراث الأفلاطوني الذي يربط الفكر بالنور والشكل — أن يكون أعمق من كل فكر ومن كل ما يمكن أن يتصوره الفكر. فالبيت السابق إذن يشير إلى العلو على الفكر نفسه؛ أي: إلى العلو على أفق الفكر الماهوي أو المعرفة العقلية بالماهيات بأكملها.

الواقع أن كلمة «الترانسندنس» لم ترِد في كتابات نيتشه على الإطلاق، غير أن المسألة هنا ليست مسألة كلمة بذاتها، كما أن الأمر في الفلسفة بوجه عام لا يتوقف على مصطلح بعينه، وإن كان هذا لا يمنع أن نحاسب الفيلسوف حسابًا دقيقًا على كل كلمة يقولها! أضف إلى هذا أن «الترانسندنس»، أو العلو، وإن لم يعد له حضور مباشر فيما كتب نيتشه — باستثناء مواضع قليلة كالأغنية السكرى التي ذكرناها منذ قليل — فهو مع ذلك موجود على نحو آخر يمكن أن نصفه بأنه علو أو «ترانسندنس سلبي». ومعنى هذا أن نيتشه لا يزال على وعي بالعلو، ولكنه يعتقد أنه لم يعُد في وُسعه أن يصل إليه، أو بالأحرى: لم يعُد يعتقد فيه. إن العلو يحدد تفكير نيتشه تحديدًا تامًّا، ولكنه يحدده على نحو يكشف عن حرمانه منه، وعذابه الذي يقاسيه لعجزه عن الاتصال به أو القدرة على هذا الاتصال.

---

[٣] انظر لنيتشه: هكذا تكلم زرادشت، القسم الثالث، أغنية الرقص الأخرى.

وعظمة نيتشه تتجلى في أمانته وصدقه وشجاعته في السير على هذا الطريق إلى آخر المدى، وتحرُّره من كل وهم أو عزاء.

ولا يمكن أن نفهم فكرة العود الأبدي التي تتوِّج فلسفته كلها بسرٍّ محير عميق إلا من هذه الناحية؛ أعني من خلال العلو أو الترانسندنس السلبي، أو — إن سمح القارئ بهذا التعبير — من خلال محاولته اليائسة المتطرفة للوصول إلى علو بلا علو، أو ترانسندنس بلا ترانسندنس. وبغير هذا تصبح فكرة العود الأبدي نوعًا من اللهو أو العبث السخيف.

تلك كلمات سريعة عن نيتشه لا يسمح المقام بالإفاضة فيها، ولكننا سنضطر دائمًا للحديث عن نيتشه؛ لأنه آخر الفلاسفة الكبار في العصر الحديث الذين تحتل مشكلة العلو مركز تفكيرهم، وإن لم يسمِّها بهذا الاسم كما أسلفنا القول. وكل ما سوف نذكره عن نيتشه سينصرف بوجه خاص إلى كتابه زرادشت.

مشكلة العلو هي أعلى المشكلات، فمن ذا الذي يمكنه أن يعلو إلى أبعدِ ممن يعلو فوق كل شيء على وجه الإطلاق؟ وهذا لا يتنافى مع ما قلناه من قبل، وإنما يكمله لأن العلو والعمق في حقيقتيهما شيء واحد، كما أشار إلى ذلك الميستر إكهارت[٤] (من قرابة ١٢٦٠م إلى ١٣٣٧م).

---

[٤] انظر: أعمال الميستر إكهارت الكاملة التي نشرها وترجمها يوسف كوينت من الألمانية الوسطى إلى اللغة الحديثة، ٥٠، ٢٩٣ وما بعدها.

إكهارت (المعروف بالميستر إكهارت): وُلد حوالي ١٢٦٠م في هوخهايم بالقرب من مدينة جوتا، ومات حوالي سنة ١٣٢٨م في مدينة كولونيا قبل محاكمته بقليل. أعظم المفكرين المتصوفين في العصور الوسطى المسيحية، وأكثر المتصوفين الألمان بغير نزاع. قام بالتدريس في باريس وشتراسبورج قبل أن يستقر في كولونيا — بعد اتحاد النفس بالله. تجربته الدينية الكبرى التي عاشها تجربة شخصية حية، وعبَّر عنها تعبيرًا جدليًّا نادرًا يمتاز بجسارته وعمقه وغموضه، واعتماده على أسلوب المفارقة النابع من عاطفة جياشة بالإيمان والأمانة، الغني بالصور والاستعارات والاصطلاحات الجديدة. ويجمع إكهارت بين العاطفة الصوفية الأصيلة التي تأثر فيها بالتراث الروحي الذي يرجع للقديس أوغسطين والأفلاطونية المحدثة، وبين الفكر المدرسي للدومينيكان الكبار من أمثال ألبير الأكبر وتوماس الأكويني. ولهذا كان إكهارت مفكرًا ومتصوفًا وواعظًا، سيطرت عليه تجربة واحدة عاشها وعبَّر عنها في عظاته الألمانية (التي دوَّنها المستمعون المتحمسون)، وكتاباته اللاتينية وشروحه لبعض أسفار الكتاب المقدس.

يُلح إكهارت في كل عظاته على فكرة «التخلي» عن العالم وكل ما يمُتُّ له بسبب؛ لكي تتعرى «الشرارة» الآلهية؛ أي: الروح الإنسانية، وترجع إلى مبدئها وأصلها الذي خرجت منه، ولا بد أن تتحد به؛ لأن ماهيتهما في الحقيقة واحدة. في حالة «التخلي» هذه يتخلى الإنسان كذلك عن نفسه، فلا يعود يعرف أو يريد أو يفعل إلا بالله وفي الله، وبهذا يتحد مع كل ما هو كائن، ويتحد مع الحقيقة الأبدية؛ أي: مع

مشكلة العلو هي المشكلة الأخيرة؛ ذلك لأن من يعلو فوق كل شيء على الإطلاق، يبلغ آخر الأشياء أو يقترب مما لا يمكن العلو فوقه بعد ذلك. وهي كذلك المشكلة الأخيرة؛ لأنها تتخطى سائر المشكلات، ولا تقدر مشكلة أخرى على تخطيها، ومن ذا الذي يمكنه أن يلحق بمن ارتفع فوق كل شيء وتجاوز كل شيء؟! من ذا الذي يمكنه أن يعلو فوقه؟!

ومشكلة العلو من ناحية أخرى هي المشكلة الأولى؛ لأن من يعلو فوق كل شيء، لا بد أن يصل إلى ما يتقدمُ كلَّ شيء؛ أي: إلى أولها جميعًا.

مشكلة العلو هي أخطر المشكلات، وهي أخطرها من وجوه مختلفة ومن كل الوجوه؛ لأن مَن يعلو علوًّا حقيقيًّا على كل شيء، لا يقف بعدُ بقدميه ولا بقدم واحدة على أرض العالم. إن عليه أن يكون مستعدًّا لضياع الأرض من تحت قدميه، لا لكي يحلِّق في السحاب — كما سخر أرسطوفانيس من سقراط في مسرحية الظالمة عنه — بل لكي يكتسب أرضًا جديدةً أثبت وأقوى من كل أرض. ولكن هناك هُوَّةٌ سحيقة بين هذه الأرض وتلك الأرض، هوَّةٌ لا يمكن عبورها. وعلى من يقوم بالعلو من الواحدة إلى الأخرى أن تكون لديه الشجاعة للتأرجح لحظاتٍ في الفراغ.

من يعلو فوق كل شيء على الإطلاق، لن يجد شيئًا يستند إليه أو يتشبث به؛ فهو قد ترك كل شيء وراءه أو تحته. ولهذا يبدو خطر السقوط هنا أشدَّ، والسقوط نفسه أسوأ مما قد يحدث في أي مكان آخر؛ فبقدر ما يرتفع الإنسان إلى الأعالي، بقدر ما يسقط إلى الأعماق. ومن ارتفع فوق كل شيء، كان ارتفاعه أقصى ارتفاع، وكانت سقطته كذلك إلى هاوية بلا قرار — لا إلى المكان الذي بدأ منه ارتفاعه، بل إلى ما هو أعمقُ وأشد عمقًا. فلا يمكن مثلًا أن يهبط الإنسان إلى المستوى الحيواني بعد أن تجاوزه، ولكن في إمكانه أن

الله. وهذا يتطلب منه الجهد والصبر والتعب الذي لا بد للإنسان أن يحققه ويكابده؛ لكي تتحد النفس بمبدئها، ولكي «يولد» الله فيها ويحيا، وتولد هي أيضًا فيه. هذا؛ وقد سعى الفرنسيسكان لدى البابا يوحنا الثاني والعشرين لإدانة إكهارت في ثمانٍ وعشرين عبارةً اتُّهم فيها بالزيغ عن العقيدة، وتقرر محاكمته في سنة ١٣٢٦م بتهمة الزندقة، وسافر في سنة ١٣٢٧م إلى مدينة آفينيون للدفاع عن نفسه، ثم صدر الحكم بإدانته في السابع والعشرين من شهر مارس ١٣٢٩م؛ أي: بعد حوالي سنة من وفاته. ولكن هذا القرار البابوي لم يقلل من تأثيره الهائل على المتدينين والمؤمنين المتحمسين له. وقد تأثر به تلميذاه تاولر ووزيزه وروَّجا تعاليمه؛ كما تأثر به عدد كبير من المتصوفة والمفكرين؛ من نيقولاوس الكوزاني إلى يعقوب بومة والشاعر أنجيلوس سيلزبوس وفرانزفون بادر وهيدجر.

يهبط إلى مستوًى أعمقَ وأدنى من مستوى الحيوان؛ أعني: إلى حيث لا يكون ثمة مستوًى على الإطلاق!

مشكلة العلو هي المشكلة الوجودية على الأصالة، ونحن نفهم من الوجود هنا ما فهمه كيركجارد عندما جدد هذه الفكرة وأضاءها بلهب الجدل العاطفي.

إنها المشكلة الوجودية على الأصالة بالمعنى البسيط القريب من هذه الكلمة؛ أي: بمعنى أنها هي المشكلة التي تتصل بوجودنا وتُهمُّه أكثر من غيرها من المشكلات؛ لأن من يعلو فوق كل شيء على وجه الإطلاق، يعلو كذلك فوق نفسه؛ إذ يتعلق هو نفسُه بالكل. وإذن فهو يضع نفسه في اللعبة، وضياع أنفسنا هو ما نسميه بالموت؛ ولهذا يتعلق العلو بوجودنا كما يتعلق الموت به، بل ليس الموت — من وجهة النظر الميتافيزيقية — إلا نحوًا من أنحاء العلو، لا العكس، ففكرة العلو فكرة أوسع وأشمل. بغير العلو لن يكون في مقدورنا أن نعرف شيئًا عن الموت، وسيكون شأننا شأنَ الحيوان الذي لا يعرف عنه شيئًا. ربما عرَفنا في هذه الحالة شيئًا عن الخوف من الموت، لكننا لن نعرف شيئًا عن قلق الموت.»[٥]

ولكن أليس هناك تناقض في القول بالعلو فوق الذات؟ ألا يعلو الشيء دائمًا — من الناحية المنطقية البحتة — فوق شيء آخر؟ أليس العلو فوق الذات أشبه بمحاولة البارون منشهاوزن أن يشد نفسه إلى أعلى بجذب شَعر رأسه بيديه؟![٦] ولو حصرنا أنفسنا في مجال الأشياء، فلا شك في أن الشيء يمكنه أن يعلو فوق شيء آخر، ويستحيل عليه أن يعلو فوق

---

[٥] نود أن نشير هنا إلى تفرقة هيدجر بين الخوف والقلق؛ فالخوف يكون من شيء محدد. أما القلق فهو حالةٌ تواجه فيها الآنية (أي: الوجود الإنساني المنفرد بالسؤال عن الوجود) ذاتها عن طريق وجودها الخاص. يقول هيدجر «إن ما يقلق القلق هو الوجود في العالم نفسه.» فالقلق يفرد الآنية ويكشف عن وجودها كإمكان أو حرية اختيار ذاتها وتملُّكها.

[٦] إشارة إلى الشخصية الرئيسية في أحد الأعمال الكبرى للأديب الألماني، بل أول عمل أدبي يبلغ المستوى العالمي، ونقصد به رواية «سيمبليسيزيموس» التي كتبها أعظم روائي القرن السابع عشر من الألمان؛ وهو هانزياكوب جرملزهاوزن (من حوالي ١٦٢٢م إلى ١٦٧٦م) وصوَّر فيها، بأسلوبه الواقعي الساخر وموهبته الشعبية الأصيلة، مشاهدَ حية من تجاربه في خضم حرب الثلاثين، بكل أهوالها واضطراباتها التي أوشكت أن تخرب القارة الأوربية في ذلك الحين، على لسان هذا البارون الطيب الذي يحاول أن يعثر على الخير والنجاة والإيمان، وسط عالَم مضطرب قاسٍ بجنون. والرواية لوحة نفسية وتاريخية وحضارية مهمة.

نفسه، ولكن الأنا — أو ما نقصده حين يقول الواحد منا عن نفسه: «أنا» — ليست شيئًا من الأشياء، ولا هي مما يشار إليه «بما»، ولا يمكن تصورها أو التفكير فيها على أي نحو من الأنحاء التي نتصور عليها الشيء أو نفكر فيه. تلك نظرة تُعد إنجازًا من أهم الإنجازات التي توصلت إليها الفلسفة الحديثة والمعاصرة؛ ومِن ثم فلا يمكن بحال أن نطبق منطق الأشياء على الأنا.

من هنا يصح القول بأن هناك تناقضًا في محاولة العلو فوق الذات، وبأن الوجود نفسه تناقض. يقول كيركجارد: «إن الوجود تناقض ضخم.»[٧] ولهذا فإن كل التصورات الوجودية في صميمها تصورات ديالكتيكية (جدلية)، غير أن التناقض والجدل يثيران عاطفة العذاب، وإذا كانت مشكلة العلو هي أكثر المشكلات حظًّا من التناقض، فهي من أشدها إثارةً لعذاب الفكر؛ ومن ثم فهي المشكلة الوجودية على الأصالة.

والعلو فوق الذات بمعناه الحقيقي الحاسم الذي نفهمه منه في هذا الكتاب؛ لا يُقصد منه البعد عن الذات بل القرب منها والاتصال بها. «تعلموا أن الإنسان يعلو على الإنسان علوًّا غير متناهٍ»؛[٨] هكذا يقول بليز باسكال، وهو واحد من أوائل المفكرين الوجوديين بالمعنى الحديث لهذه الكلمة، وهو يريد بكلمته أن يقول إن الإنسان يصبح إنسانًا عندما يعلو فوق ذاته علوًّا لا نهاية له، وفي العلو يصبح الوجود وجودًا عندما نستخدم هذه الكلمة الأخيرة بالمعنى الذي استخدمه بها كيركجارد؛ أي: عندما نختص بها وجود الإنسان وحده. ما من وجود بغير علو؛ ومن هنا أيضًا يتبين لنا أن مشكلة العلو هي المشكلة الوجودية على الأصالة.

ولا نقصد من هذا كله أنها مشكلة نظرية أو مسألة تأملية فحسب، تعرِض نفسها على الإنسان بمجرد أن يبدأ في التفكير في نفسه وتأمُّل وجوده، بل نقصد أنها أعظم وأصعب وأول مهمة تواجهه عندما تصدُق عزيمته على تحقيق وجوده الخاص، أو هي بالأحرى أعظم وأصعب وأول مهمة يواجه بها تحقيق وجوده. بهذا المفهوم تصبح هي المشكلة الوجودية الأصيلة، أو المهمة والواجب الوجودي الأصيل.

مشكلة العلو هي أعظم المشكلات وأكبرها، فقد تبيَّن من كل الجوانب والزوايا التي ناقشناها؛ منها أنها تسمو على سائر المشكلات، فهي أشملها، وأعمقها، وأعلاها، وأولها،

---

[٧] المجلد السابع من أعماله الكاملة، ص٣٠٣ (من الأصل الدنماركي الذي يرجع إليه المؤلف).

[٨] الأفكار، الفكرة ٤٣٤ من طبعة برونشفيج.

وآخرها، وأخطرها، وآصَلُها من ناحية الوجود. ومن السهل أن نَزيد من هذه الصفات مستخدمين صيغة أفعل التفضيل. فهي كذلك أشد المشكلات تجريدًا؛ لأن العلو فوق كل شيء معناه صرفُ النظر عن كل شيء؛ أي: التجريد من كل شيء، ولكنها من ناحية أخرى أشد المشكلات تعيُّنًا وواقعية؛ لأن هذا العلو — إذا تم على النحو الذي ينبغي أن يتم به — يجب أن يحققه الإنسان بكل قواه، لا بعقله وحده، وهي بعد ذلك أبعد المشكلات وأدناها، ثم إنها أكثر المشكلات حظًّا من التأمل والنظر … وهكذا يمكن أن نزيد من صيغ المبالغة … على أننا يجب أن نتنبه إلى أن عِظم المشكلة لا يقتصر في الحقيقة على المعنى الكمي ولا على المبالغة والمفاضلة، بل إن عِظم مشكلة العلو سيُلزمنا — كما سنرى بعد قليل — برفض صيغ المبالغة التي ذكرناها والاعتراض عليها جميعًا.

إن فكرة «العظمة» التي نقصدها فكرة خاصة متعلقة بالعلو نفسه، ومعناها شبيه بالمعنى الذي قصده القديس أنسيلم (١٠٢٢–١١٠٩م) في حديثه عن الله (بروس لوجيون) عندما عرَّفه بأنه «ما لا يمكن تصورُ أو معرفة ما هو أعظم منه.»[٩] وهو ما عُرف في الفلسفة الحديثة بالدليل الأنطولوجي؛ كما هو قريب من المعنى الذي استخدمه الميستر إكهارت في عظاته وإرشاداته عندما قال: «اجعل كل همك أن يصبح الله بالقياس إليك عظيمًا.»[١٠] كما أنه في النهاية قريب مما أراده «رلكه» عندما ختم إحدى قصائد ديوانه «كتاب الساعات» بهذا البيت البسيط الوحيد: «رب، أنت عظيم.»[١١]

وعندما قال نيتشه في شبابه: «كل شيء يتوقف على تعليم العظمة تعليمًا صحيحًا.» «إن التربية تقوم على هذا الأساس؛ هذا هو المقياس الذي نقيس به عصرنا.» وكل هذه الأقوال تذكر العظمة دون أن تقصد من ورائها المعنى الكمي.

تحدثنا من قبلُ عن تلاشي العلو من عصرنا، والحقيقة أننا نستطيع أن نَقيسه بتلاشي العظمة والإحساس بالعظمة في هذا العصر الذي أصبح يتعبد كل ما هو ضخم وهائل، ويؤكد بذلك فِقدان الإحساس بالعظمة الحقيقية.

---

[٩] وردت العبارة اللاتينية الأصلية Id quo majus cogitari non potest في الفصل الثاني من كتابه «بروس لوجيون» Proslogion الذي يضم الدليل الأنطولوجي المشهور، وقد سمي كذلك لأنه جاء بعد كتابه حديث إلى النفس أو مونولوجيون.

[١٠] في أعماله الكاملة التي ترجمها وحققها يوسف كوينت، و ١٩٩.

[١١] كتاب الساعات، الكتاب الأول.

(٣) تفرد مشكلة العلو

تحدثنا في السطور السابقة عن عظمة مشكلة العلو، وبينَّا بصيغ المبالغة والتفضيل المختلفة أنها تسمو على سائر المشكلات، ولكننا لا نستطيع أن نقف عند هذا الحد؛ لأن الموضوع نفسه يُلزمنا بالسير خطوةً أخرى أبعد من الخطوات التي قطعناها؛ لنرى أن المجال الذي تضعنا فيه المشكلة مختلفٌ تمامَ الاختلاف عن مجال الأشياء المألوفة في خبرتنا اليومية.

لا بد لنا الآن، بعد أن رأينا أن الصيغ السابقة تصدق على مشكلة العلو، بل تصدق عليها هي وحدها صدقًا مطلقًا (وهو أمر كان يحتاج منا إلى مِران أطولَ وجهد فكري أشقَّ من الجهد الذي نلجأ إليه مضطرين في هذا المجال). أقول: لا بد لنا الآن أن نرد هذه الصيغ جميعها ونرفضها ونتخلى عنها. ولا بد أن نخطوَ إلى أبعد من ذلك، ونقول: إن مشكلة العلو ليست هي أشملَ المشكلات وأعمقها وأسماها، وليست أولاها وآخرَها، وليست هي أخطرها ولا أعظمها ولا أشدَّها وجوديةً على الأصالة.

لا يعني هذا كله — بطبيعة الحال — أن هناك مشكلةً أخرى تفوقها وتسمو عليها؛ لأننا قد أوضحنا من قبل — ونرجو أن يظل هذا واضحًا في كل ما سنقوله فيما بعد — أنه ليس هناك ما هو أشمل وأعظم، ولا يمكن أن يكون هناك ما هو أخطر أو أصعب من العلو فوق كل شيء على وجه الإطلاق. ويترتب على هذا أنه لا يمكن أن تكون هناك مشكلة أخرى أشملُ أو أعظم أو أخطر أو أصعب منها. والمعنى الذي نقصده من رد الصيغ السابقة هو أن مشكلة العلو ليست شيئًا من هذه الصيغ كلها؛ لأنها مشكلة فريدة في نوعها. فلو قلنا إن مشكلة العلو هي أشمل وأعظم وأعمق المشكلات، فلا بد أن يُفترض هذا سلفًا، أو لا بد أن يتضمن في نفس الوقت القول بأنها مشكلة يمكن أن تقارَن بغيرها من المشكلات. والواقع الذي تقرره طبيعة المشكلة نفسها هو أنه لا سبيل إلى مقارنتها بغيرها من المشكلات، وليس هناك مستوًى للمقارنة يجمع بينها وبين غيرها؛ بحيث يمكن أن تقاس بها؛ لأن لها مستواها الخاصَّ أو مجالها المتفرد؛ ومن ثم فلا سبيل إلى مقارنتها بغيرها. إنها لَتبلغُ من الشمول والعظمة والعمق حدًّا يجعل المبالغة في هذه الصفات غير كافية للتعبير عن شمولها وعظمتها وعمقها.

وهذا أول مَثل على التجربة الفريدة التي سنمر بها كلما نجحنا في مواجهة مشكلة العلو، أو بالأحرى كلما أمكننا أن نضع أنفسنا في مواجهتها. وأعني بها أن المبالغة في أية قضية أو عبارة تُلزمنا في النهاية بردِّها والتخلي عنها. ويمكن أن نعبر عن هذا بقولنا: لما كانت مشكلة العلو هي أشمل المشكلات وأعظمها وأعمقها، فلا يمكننا أن نقف عند هذه الأوصاف، ولا بد لنا من القول بأنها ليست شيئًا من هذا كله.

وطبيعي أن هذه «اللَّيس» — وهذا هو المهم في هذه العملية الفكرية كلها — لن تردَّنا مرةً أخرى إلى الموضع الذي بدأنا منه، بل ستمضي بنا إلى مجال آخر. فالصفات الإيجابية التي أطلقناها على مشكلة العلو كانت مجرد أساس أو منطلَق لحركتنا الفكرية كلها، إنها أشبه بالسلالم التي تحدث عنها فتجنشتين في ختام رسالته المنطقية الفلسفية،[١٢] فلا بد من طرح السلالم — أي: صيغ التفضيل والمبالغة في حالتنا هذه — بعد التسلق عليها والصعود إلى ما وراءها. أو يمكننا أيضًا أن نعُدَّ هذه الصيغ بمثابة ألواح نقفز أو ننطلق منها، ثم علينا بعد ذلك أن نتخلى عنها ونتحرر منها؛ لكي نقفز القفزةَ التي لا تعيدنا إليها، بل تؤدي بنا إلى مجال آخر.

و«اللَّيسَ» التي أشرنا إليها — أي: نفي صيغ التفضيل والمبالغة — لا تردَّنا إلى الموضع القديم المألوف الذي بدأنا منه؛ حيث كان هناك مجال للأقل والأكثر والمقارنة، بل تنقلنا إلى مجال جديد يتميز بتفرد ما سنلقاه فيه.

إن مشكلة العلو مشكلة فريدة ويمكننا أن نوضح هذا بالتأمل فيه قليلًا، فلو لم تكن مشكلة فريدة، لكانت مشكلة من بين مشكلات عديدة، مهما يكن حظُّها من التميز أو الامتياز، ولوجدنا — مثلًا — مشكلة التفاهم بين الشعوب، أو مشكلة التوازن الاجتماعي، أو تضخم عدد السكان، أو التسلح الذري، أو مشكلة الجنس أو التمييز العنصري؛ إلى جانب مشكلة العلو. ولكننا نحس من هذا الكلام أن القضية لا يمكن أن تمضي بنا على هذا النحو؛ لأننا لو فكرنا بهذه الطريقة وتناولنا المشكلة مع مجموعة أخرى من المشكلات، لَمَا كانت بالمشكلة التي نأخذها مأخذ الجد، أو التي تضعنا أمامها بالمعنى الحقيقي لهذه الكلمة. وقد يمكن في هذه الحالة أن يهتم امرؤ بهذه المشكلة ويهتم امرؤ آخر بسواها. صحيح أننا نسمع من يقول إنه يهتم بالفلسفة. ولكن من الواضح أن الإنسان لا يمكنه أن يهتم بالفلسفة أو لا يهتم بها؛ لأن أقصى ما يمكن أن يهتم به هو مظهرها الخارجي أو جانبها الأدبي أو التاريخي، الذي تطويه صفحات الكتب. إن الفلسفة إما أن تستولي على الإنسان وتتملكه وتأخذه أخذًا، أو لا تكون فلسفة على الإطلاق؛ أي: لا تكون فلسفة بمعناها الجوهري الحق الذي يحدده العلو.

يمكننا أن نعبر عن تفرد مشكلة العلو بقولنا إنها هي المشكلة (أي: مع تأكيد أداة التعريف).

[١٢] الرسالة المنطقية الفلسفية، ٦–٥٤.

مشكلة العلو هي المشكلة؛ مثل هذه العبارة تسمى في لغة الفلسفة باسم «تحصيل الحاصل»، أو «التكرار»، أو قول الشيء نفسه بكلمات أخرى. واللغة اليومية العادية محقة في كراهيتها لتحصيل الحاصل وتهكُّمها عليه؛ ولأنه في هذه الحالة أشبه بالتزيد أو التكرار الذي لا يخرج في معظمه عن تكديس كلمات سطحية لا تضيف جديدًا إلى المعنى، ومن أشهر الأمثلة على هذا عبارة «دائرة مستديرة». ولكن تحصيل الحاصل مكروه كذلك في العلم، قد يكون صادقًا صدقًا مطلقًا، ولكنه لا يقول شيئًا ولا يخبرنا بشيء عن وجود الوقائع أو عدم وجودها.[13]

خذ — مثلًا — هذه القضية التي تدل على تحصيل الحاصل: «كل الجبال الذهبية ذهبية.» فهي عبارة صادقة حقًّا، ولكنها لا تفيدنا شيئًا عن وجود أو عدم وجود جبال ذهبية في الواقع الخارجي، ويمكن أن نجمل الكلام السابق بقولنا إن تحصيل الحاصل صادق حقًّا، ولكنه فارغ.

ولكن إذا كان تحصيل الحاصل فارغًا، فليس معنى هذا أنه خالٍ من المعنى.

وكلما أوغلنا بتفكيرنا في مجالات لا تتصل بالوقائع، اكتسب تحصيلُ الحاصل وزنه ومعناه. ومجال الماهية هو أحد هذه المجالات، ولهذا لعب تحصيل الحاصل في مجال العلم — الذي يتعلق في أساسه بالماهية — وفي مجال الفلسفة منذ أقدم العصور؛ دورًا كبيرًا. ويكفي أن نفكر قليلًا في عبارة بارمنيدز الأيلي التي تُعد بداية التفكير في الوجود في تاريخ الفلسفة الغربية، تقول العبارة الشهيرة:

> «من الضروري القول والتفكير بأن الموجود وحده موجود؛ وذلك لأن الوجود موجود، أما العدم (أو اللاوجود) فغير موجود، هذا هو الذي أدعوك للتنبه إليه.»[14]

ففي هذه العبارة مجموعة من قضايا تحصيل الحاصل، وهي على التحديد ثلاث قضايا تعُد الثانية منها مجرد تَكرار للأولى.

[13] فتجنشتين، الرسالة المنطقية الفلسفية، ٤–٤٦١.

[14] شذرات الفلاسفة قبل سقراط، طبعة ديلز وكرانس، ب ٢٨–٦.

أو لنترك عبارة بارمنيدز ونفكر في تلميذه العظيم أفلاطون، وهو أصل الفلسفة بغير نزاع. إنه يلخص نظريته في المثل — في محاورة فايدون — في هذا الفرض الذي صاغه على صورة تحصيل حاصل: «عن طريق الجميل يصبح الجميل جميلًا.»[١٥]

أو لنعُدْ بالذاكرة إلى ليبنتز الذي اعتقد بأن في الإمكان ردَّ جميع المعارف في آخر الأمر إلى عبارات أو قضايا على صورة مبدأ الهوية (أ هي أ)؛ وذلك إذا استطعنا أن نمضي بالتحليل إلى غايته.

وأخيرًا فلنفكر في العبارات التي وضع بها فيشته في كتابه «نظرية العلم» (وكان يقصد به الفلسفة) أسسَ المثالية الألمانية.

«أهي أو أنا هو أنا.»[١٦]

لقد كانت الفلسفة منذ بداية أمرها — وستبقى على الدوام — في صراع مع ما يسمى بالفهم العام المشترك أو العقل السليم أو الحس السليم. ولا شك في أن أمثال القضايا التي ذكرناها على صورة تحصيل الحاصل تسبِّب للفهم العام أو للعقل السليم ضيقًا لا مزيد عليه. ولا مناص من هذا الضيق ما بقي الفهم العام متمسكًا بطبيعته مقيَّدًا بحدود نفسه، عازفًا عن الخروج من هذه القيود؛ لأن قضايا تحصيل الحاصل ستظل في نظره قضايا فارغةً لا تقول شيئًا.

ولكن إذا كانت أمثال هذه القضايا التي يزرى بها الفهم العام أو العقل السليم؛ تَرِد في مواضع بارزة من الفكر الفلسفي؛ فليس هذا من وحي الصدفة، ولا هو ولع خاص باللعب بالألفاظ، وإنما يرجع إلى أن الموضوع الذي يتناوله لا يمكن التفكير فيه ولا التعبير عنه تعبيرًا أنسب من هذا التعبير. فإذا صح أن الموضوع الأساسي في الفلسفة هو العلو (الترانسندنس) — وهذا هو الذي نريد أن نؤكده على هذه الصفحات — فمن الصحيح أيضًا أن يزداد عدد قضايا تحصيل الحاصل التي يصطدم بها الفكر، أو يضطر إلى اللجوء إليها كلما ازداد حظه من التفلسف. وإذا كنا قد وصلنا في هذا العرض الأولي لمشكلة العلو إلى صيغة من نوع تحصيل الحاصل — وهي الصيغة التي عبرنا عنها بقولنا إن مشكلة

---

[١٥] أفلاطون، فايدون، ١٠٠هـ Phaidon–looe.

[١٦] راجع أسس نظرية العلم الشاملة، القسم الأول، ١.

العلو هي المشكلة — فلا يعني هذا بحال من الأحوال أن تفكيرنا قد انساق بنا إلى فراغ، وإنما يعني أننا نسير على الطريق الصحيح.

ومع ذلك فلا يمكننا أن نقف أو نستريح عند هذه العبارة التي تقول إن مشكلة العلو هي المشكلة، بل لا بد من المضي خطوةً أخرى أبعدَ منها فنردُّ هذه العبارة نفسَها ونُبطلها.

(٤) شمول مشكلة العلو

لو فكرنا إذن في هذه العبارة وأطلنا التفكير، لوجدنا أن كلمة «مشكلة» سيسري عليها ما يسري على الكلمات حين تدخل في لغة الفلسفة فتتحول وترتفع؛ بحيث يصبح معنى «المشكلة» في بداية العبارة ونهايتها واحدًا، ولكنه لا يدل على الشيء نفسه، وسيأتي هذا التحول من آخر العبارة، فإذا كانت مشكلة العلو هي المشكلة، فمعنى هذا — كما أسلفنا — أنه لا توجد مشكلات أخرى بجانبها، وأنها لا يمكن أن تقارَن بهذه المشكلات. ومعناه مرةً أخرى وبتعبير أدق: أنه لا يمكن وصفها بأنها مشكلة؛ لأن مجرد الحديث عنها كشيء من الأشياء يُدخلها في مجال المقارنة بغيرها. وإذن فكلمة المشكلة في عبارة تحصيل الحاصل؛ تتحول بحيث لا تعود تسمي شيئًا أو تصفه وصفًا مباشرًا، وإنما تشير إلى ما يستعصي على التعبير ويفلت منه. فإذا فهمنا المشكلة بالمعنى المتفق عليه في لغة التخاطب المألوفة، وجب علينا الآن أن نقول إنه لا توجد في الحقيقة مشكلة للعلو؛ أي: إن مشكلة العلو تختفي؛ بمعنى أننا لا نستطيع أن نتناولها بصورة واضحة كمشكلة، ولكنها تعود بعد أن تحولت إلى صورة أخرى؛ أعني أنها هي التي «تتناولنا» — إن صحت هذه الكلمة — بحيث لا يمكننا أن نبتعد عنها؛ كأن نقف منها موقف الاهتمام أو عدم الاهتمام مثلًا؛ لأنها عندئذٍ ستتغلغل فينا وتستولي علينا.

لقد فقدت القدرة على التعبير عنها تعبيرًا مباشرًا، ولكنها من ناحية أخرى قد صارت شيئًا يتملكنا ويتحكم في كل عرق ينبض فينا ويسري في كياننا. وإذا حدث هذا فقد تم التحول الذي تحدثنا عنه على الصفحات السابقة؛ بحيث يمكننا أن نقول: لسنا نحن الذين نضع مشكلة العلو، بل هي التي تضعنا.

ولكن كيف تضعنا مشكلة العلو؟ تضعنا بحيث تصبح على الدوام مطلبًا حاضرًا أمامنا، وواجبنا يفرض علينا القيام به. ولكن من طبيعتنا المتناهية المحدودة بحدود هذا العالم ألا نستطيع الوفاء بهذا المطلب إلا في لحظات قليلة نادرة. صحيح أنه يلح علينا إلحاحًا متصلًا، ولكننا لا نملك الاستجابة له، ولا نقوى على لمسه أو الإحساس بجلاله غير

المحدود إلا في لحظات نادرة. ومهما تصورنا هذا الجلال مستعينين بالعمليات العقلية المختلفة، ومهما تمثلنا عظمته ومداه، فإننا مع ذلك نضعه على مستوًى واحد مع غيره من المشكلات التي تؤرقنا وتلح علينا. وتصورنا أن مشكلة العلو على نفس مستوى المشكلات الحيوية الأخرى هو في حقيقته وهم قد نعرفه، ولكننا لا نقدر على التخلص منه إلا في أحيان قليلة. ومرجع هذا إلى أن المشكلة تتملكنا وتستولي علينا إلى غير حد، ولكننا كذلك كائنات محدودة، ولا يسَعُنا أن نواجهها إلا في لحظات قليلة نادرة. وليس في إمكاننا أن نستحضر هذه اللحظات كيفما أردنا أو كيفما شاء لنا الهوى. فمشكلة العلو بمعناها الحق لا «تضعنا» إلا حين تُفاجئنا. وإلا فنحن في العادة نتهرب منها ونتحاشاها، وواجبنا إذن هو أن نهيئ أنفسنا لمفاجآتها.

كيف يتم هذا؟

لنؤجل الإجابة عن السؤال، ولنكشف الآن بهذا القدر من الكلام عن العلو من حيث هو مشكلة وواجب ورسالة.

مناقشة عامة لمشكلة العلو

ننتقل الآن إلى المناقشة المنهجية لفكرة العلو أو (الترانسندنس). وسنهتدي في هذا بالتعريف الذي قدمناه على الصفحات السابقة؛ العلو هو العلو فوق كل شيء على الإطلاق. ومهمتنا الآن هي الانتقال من الفَهم المنطقي والصوري لهذا التعريف إلى الفهم الفلسفي له؛ من مفهوم العلو إلى فكر العلو. ولا يمكن أن يتم هذا فجأةً أو دفعة واحدة، بل لا بد أن يتم بالتدريج خطوةً خطوة، ومستوًى بعد مستوى، وإن كانت المعرفة الحقيقية به تتكشف فجأة لمن يصل إليها، ولكن لا يتحتم أن يكون هذا التكشف مبهرًا ولا مثيرًا، بل قد يحدث ألا يفطن الإنسان إلى أنه قد «فهم» إلا بعد ذلك بوقت طويل. بيد أن هذا الفهم يحتاج في كل الأحوال إلى التمرس والصبر، لا من الفكر وحده، بل من الإنسان بأكمله.

(١) مناقشة حول مصطلح الترانسندنس (العلو)

نبدأ بالشرح اللغوي لكلمة الترانسندنس وما يقابلها بالألمانية، وليس هذا من قبيل التزيد ولا التحذلق؛ لأننا سنتبين بعد قليل أن هذا الشرح سيُفضي بنا إلى الموضوع نفسه، وسيكشف لنا عن جوانبه المختلفة ومصاعبه العديدة.

الترانسندنس اليوم تصور فلسفي يحيط به الغموض إلى حد كبير، ولا يتجلى الاختفاء العام للترانسندنس من الوجدان الحديث في كثرة استعمال الكلمة والشغف بترديدها، حتى لَتوشِكُ على أقلام الكثيرين أن تكون تتويجًا لشروحهم ومباحثهم الفلسفية والأدبية. ولكنه يتجلى بوجه خاص في إهمال الكُتَّاب أن يحددوها تحديدًا واضحًا، وهو الأمر الذي تفرضه أهمية الموضوع وخطره، وعدم تفرقتهم في معظم الأحيان تفرقةً كافية بين المعاني اللغوية المختلفة التي توحي بها الكلمة، التي قد تبلغ في اختلافها حدًّا كبيرًا. ويسري هذا أيضًا على قواعد بناء الكلمة نفسها.

تأتي كلمة الترانسندنس من الاسم اللاتيني الذي تكوَّن في لغة العصور الوسطى، وهو ترانسندنتيا،[1] ويأتي هذا الاسم من الفعل transcendere المركَّب من حرف الجر trans والفعل scandere، والمهم أن نعلم أن حرف الجر والفعل لم يوضعا إلى جانب بعضها البعض بفعل الصدفة أو الاتفاق، وإنما يكملان بعضهما من حيث المعنى ويؤلفان وحدةً داخلية متكاملة.

والمعنى الأساسي من trans هو وراء، فوق، ما بعد، فيما وراء «تُقابل في الفرنسية: tres»، والفعل scandere معناه يصعد. وهكذا يكون المعنى الحرفي للترانسندنتيا transcendentia هو الصعود.[2]

وجدير بالذكر أن النصوص الفلسفية في اللغة الألمانية في العصر الوسيط تترجِم كلمة transcendere بوجه عام بكلمة übergan (الصعود/الارتفاع/العلو). ويتضح هذا في ترجمة ألمانية وسيطة «للمجموعة اللاهوتية»[3] للقديس توما الأكويني.

كذلك يستخدم الميستر إكهارت المتصوف الألماني الكبير كلمة übergan بمعنى الفعل اللاتيني transcendere (يصعد/يعلو)، فهو يقول مثلًا في بداية عظة بعنوان مَن يسمعني:[4] «ثلاثة أمور تمنعنا من سماع الكلمة الأبدية؛ الأول هو «طبيعتنا» الجسدية، والثاني هو التنوع، والثالث هو الزمانية. ولو استطاع الإنسان أن يصعد (أو يتجاوز أو يعلو) فوق هذه الأمور الثلاثة، لأمكنه أن يسكن في الأبدية، ويقيم في الروح والوحدة والحكمة واليباب، وهناك يستمع إلى الكلمة الأبدية.»

والفعل übergan في الألمانية الوسيطة يترجَم في الألمانية الحديثة في معظم الأحيان — مثله في ذلك مثل كلمة transcendere اللاتينية — بالفعل überschreiten (يتخطى)، ولكننا نفضل أن نترجمها بالفعل übersteigen (يعلو/يصعد) الذي يعبر عن المعاني

---

[1] Transcendentia.

[2] بالألمانية يمكن ترجمتها بكلمات ثلاث هي Das übersteigen – Die übersteigung – Der übersteig، وكلها تفيد الصعود مع فروق وظلال طفيفة.

[3] وهي الـ Sunma Theologica، ويقول النص اللاتيني الأصلي: ما يعلو فوق الطبيعة quod transcendit naturam أما ترجمته للألمانية الوسيطة فتقول: daz da übergat die nature.

[4] qui audet me راجع أعمال الميستر إكهارت، نشرها وترجمها: يوسف كوينت، ١٩٥٨، ١٩٦٣–١، ١٩٣.

الفلسفية الكامنة في الفعل اللاتيني بصورة أكمل وأشدَّ تحديدًا، ولكن علينا أن نزيد الأمر وضوحًا:

يحتوي حرف الجر trans على ثلاثة معانٍ: ضمن إلى ما وراء. فكل صعود هو صعود من شيء إلى آخر؛ أي: ما يقع تحت ما نصعد إليه أو ما يقع قبله. وهو يحتوي كذلك على معنى: فوق، وهذا هو المعنى المكاني لهذه الكلمة. أضف إلى هذا أن فوق تعني أيضًا: أعلى؛ بحيث يكون ثمة شيء آخر أعمق منها أو تحتها؛ على نحو ما نقول مثلًا: إن السحابة تمر فوق الجبل. وعلينا أيضًا أن نذكر أن كلمة فوق (ûber الألمانية) قريبة أشدَّ القرب من كلمة فوق (هيبر Hyper) اليونانية وسوبر Super اللاتينية. كما أن الكلمة الألمانية تُستخدم بمعنى «وراء ما بعد fenseit»، وهو معنًى كامن في الكلمة اللاتينية trans، على نحو ما نقول مثلًا: إن هذا الأمر يرتفع عن مستواي. وأخيرًا فإن trans أو uber تنطوي على معنى المقارنة، حين نعبر عن الصعود إلى مجال أسمى، على نحو ما نتحدث مثلًا عن تخطي حد أو تجاوزه.

ونلاحظ على الفعل اللاتيني scandere (يصعد) أنه يعبر عن حركة من أسفل إلى أعلى، وهي حركة متضمنة إلى حدٍّ ما في الحرف uber (فوق)، وإن لم يكن ذلك ضرورة لازمة. بل إن هذا الحرف الأخير يعبر في معظم الأحيان عن حركة تسير في اتجاه عمودي أو رأسي، على نحو ما نجد هذا في المثال السابق الذكر: السحابة تمر فوق الجبل.

وقد كان فعل الصعود Steigen يعني في الأصل السيرَ أو الانتقال من مكان إلى آخر، ولكنه يدل كذلك من أقدم العصور على الحركة التي تتم من أسفل إلى أعلى، ومن الأعماق إلى الأعالي، كما تُحدِّثنا بذلك المعاجم اللغوية، فالمرء يصعد (Steigt) فوق الجبل، ولكنه قد يدل كذلك على حركة عكسية تتم من أعلى إلى أسفل، ومن الأعالي إلى الأعماق؛ حين يسير المرء steigt مرةً أخرى من الجبل إلى الوادي. ولكن المعنى الغالب على الكلمة هو الصعود إلى أعلى؛ فالطائر يصعد في الهواء، والبالون يرتفع، والعبارتان تستخدمان نفس الكلمة فتدل دائمًا على الصعود إلى أعلى، بل إن استعمالها بالمعنى المجازي يدل كذلك دائمًا على الحركة الصاعدة؛ كأن نقول مثلًا: المزاج يرتفع، أو الأسعار ترتفع؛ بحيث يكون العكس على الدوام هو النزول والهبوط.

ننتهي من هذه التأملات اللغوية البسيطة — وما كانت التأملات اللغوية لِتقفَ أبدًا عند حدود اللغة — إلى بعض الحقائق التي نرجو أن تساعدنا على تحديد فكرة الترانسندنس، وتَهدينا في نفس الوقت إلى المعاني الفلسفية التي تنطوي عليها.

يدل الترانسندنس (العلو) في حقيقته على حركة رأسية لا أفقية. ونريد هنا أن نتفق على تسمية الحركة الرأسية باسم الحركة المتعالية (الترانسندنتالية) الأساسية. إنها هي الحركة الأساسية؛ أي: حركة كل كائن متناهٍ، وكل ما هو متناهٍ على الإجمال يعلو فوق ذاته أو يسعى إلى العلو فوقها؛ إذ ليس في وُسع كائن متناهٍ أن يكتفي بنفسه. ولهذا فهي الحركة الأساسية للفلسفة والتفلسف، وإننا لنلمس هذا أو نقتنع به ونراه في أجلى صورة عند أفلاطون الذي يصف الفلسفة بأنها طريق صاعد،[٥] والذي تتميز محاوراته الرئيسية — وبالأخص ما كتبه منها في المرحلة الوسطى من تطوره الفكري — تميزًا واضحًا لا مزيد عليه في الوضوح بحركة صاعدة تزداد على الدوام صعودًا.

والحركة الرأسية تشير إلى بُعد المكان والعمق، وهذا وحده يكشف عن العلاقة المتميزة بين العلو والمكان، وهي علاقة ستتضح أهميتها في الفصول الآتية، عندما نتبين أن فكرة العلو (الترانسندنس) تسترشد بالصور المكانية لا بالصور الزمانية. أما الحركة الأفقية فهي — على العكس من الرأسية — حركة مسطحة بطبيعتها. صحيح أنها تغطي البعد أو «تمسحه»، ولكنها لا تستطيع أبدًا أن تتجاوزه. وبهذا المعنى يكون كل تقابل وتضاد حركةً في الاتجاه الأفقي؛ لأن كل ما هو «ضد»، أو «عكس» إنما يفترض مستوًى مشتركًا يمكن أن يتم فيه التقابل واللقاء. ومهما تبلُغ حدة التضاد أو تعظُم درجته، فإن الأضداد تفترض مع ذلك نوعًا من التساوي أو الاتفاق في شيء مشترك. أما إذا علوتُ فوق شيء فإنني لا أعلو فوقه هو وحده، بل أعلو كذلك فوق ضده.

غير أن العلو يزيد من ناحية أخرى على أن يكون مجرد ارتفاع وصعود، فإن الحرف Trans في اللاتينية أو über في الألمانية؛ ينطوي قبل كل شيء على معنى فوق وما وراء؛ بحيث تدل هنا على عالم أو مجال آخر أو مجال أبعد فيما وراءه.

والعلو يزيد كذلك عن أن يكون مجرد تجاوز أو تخطٍّ لحد فاصل بين منطقتين متساويتين أو متشابهتين،[٦] لأن العلو ليس فحسب «انتقالًا إلى» بل هو «صعود نحو»؛ أي: إن الذي نصعد إليه لا بد أن يكون من طبيعة مختلفة ومن مستوًى أرفع من الذي نصعد

---

[٥] إيبانودوس επcνοδος Epanodos.

[٦] أي: إن Transcendent لا تعني نفس ما تعنيه Transeunt التي لا تميز عنها في كثير من النصوص تمييزًا دقيقًا؛ كما رأينا في النص السابق المترجم إلى الألمانية الوسطى؛ إذ إن الأولى تزيد من مجرد العبور أو الانتقال إلى.

أو نعلو منه؛ وإن كان هذا الأخير يعتمد على ذلك، ويقوم في أساسه عليه، وهذا هو ما نفهمه من عبارة إكهارت السابقة التي تقوم فيها الجسدية والتنوع والزمانية على الروح والوحدة والأبدية.

والواقع أن التفرقة بين الكلمة اللاتينية التي تدل على العالي (Transcendent) والكلمة التي تدل على الانتقال أو السير (Transeunt)؛ ليست من قبيل التحذلق أو التعسف اللغوي في الْتماس الفروق بين المصطلحات؛ فبين الكلمتين فروق لا يصح أن نتسرع بطمسها أو التغافل عنها. وماذا عسى أن يكون الفكر إن لم يكن هو رؤية الفروق وتعلُّم التمييز بين الاختلافات؟! فكثيرًا ما يتحدث البعض عن الانتقال من الذات إلى الموضوع حديثَهم عن علو من أحدهما إلى الآخر، مع أن الأمر هنا لا يتعلق في الواقع بالعلو بقدر ما يتعلق بالانتقال؛ لأن الموضوع ليس أعلى في طبيعته من الذات، وإنما هو مشابه له إذا كان الموضوع نفسه ذاتًا أخرى، وقد يكون أدنى منه إذا كان موضوعًا بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة. والاستثناء الوحيد من هذا هو التجربة الدينية؛ فإن ما يميزها على وجه حاسم هو أن «المجرب» لا يمكن بحال أن يصبح موضوعًا «للمجرب». ويستحيل أن تكون التجربة الدينية الحقة تجربة موضوعية، كما يستحيل أن تكون ذاتية؛ إذ إنها تتجاوز الطرفين معًا.

وتطمس الفروق الأساسية أيضًا عند المقابلة بين الترانسندنس (العلو) والإماننس[٧] (الكُمون أو المحايثة)، وهي مقابلة تجري الآن مجرى التقليد. إن المعنى الحرفي «للإماننس» هو «الكمون» أو «السكن» أو «البقاء في»؛ ومن ثم يكون المقابل الصحيح للإماننت[٨] هو «الانتقال»[٩] لا العالي.[١٠] هكذا يصوغ سبينوزا — وفقًا للاستعمال اللغوي في العصر الوسيط — القاعدة الثامنة عشرة المشهورة في الجزء الأول من كتابه الأخلاق على هذا النحو: «الله هو العلة الكامنة لا العلة العالية (المتجاوزة) للأشياء جميعًا.»[١١] وبهذا لا يكون المقابل

[٧] Immanenz – Immanence.

[٨] Immanent.

[٩] Transeunt.

[١٠] Transcendent.

[١١] نص العبارة الأصلية:

deus est omnium rerum Causa immanens, nen vero Transiens.

الدقيق «للكُمون» هو «الانتقال»، بل العلو والتجاوز[١٢] والمفارقة. ويبدو أن هذا التقابل بين «الإماننس» و«الترانسندنس» — الذي شغف به كيركجارد مثلًا، وأصبح اليوم تقليدًا مألوفًا — قد جاء على يد كانط أو شاع على الأقل في الفلسفة الحديثة بفضله. فالإماننت immanent عنده هو الذي يبقى في حدود التجربة الممكنة، أما الترانسندنت transcendent فهو على الضد الذي «يحلق» فوقها، كما تشهد الكلمة التي استخدمها.

وهنا نجد كانط، كما نجده في حالات أخرى عديدة، لا يقتصر على نقل المفاهيم التقليدية إلى مستوًى آخر يتفق مع فلسفة الترانسندنتالية (أو الشارطية)، وإنما يزيد على ذلك بتفسيرها تفسيرًا جديدًا يحولها عن معانيها الأصلية. ولسنا نريد بهذا أن نلوم كانط أو نؤاخذه على فعله؛ إذ كيف كان يمكنه أن يصوغ الجديد الذي يريد قوله والتفكير فيه إلا في الألفاظ والمصطلحات التي وصلت إليه من التراث؟ فلو أنه ابتدع ألفاظًا ومصطلحات جديدة كلَّ الجِدَّة، لزاد الأمر سوءًا. والذين حاولوا هذه المحاولة في تاريخ الفلسفة لم يُكتب البقاء لكلماتهم الجديدة إلا في أحوال نادرة شديدة الندرة، ولعلنا أن نجد في تعدد المعاني التي تنشأ عن هذا، وفي تأرجح معاني المفاهيم واختلاف مستوياتها، شيئًا لا يمكن فصله عن اللغة الفلسفية في العصور المتأخرة. صحيح أننا نتفوق على القدماء بتجربة فكرية أكبر وتمرُّس فكري أشد، ولكن علينا أن نتقبل ما يترتب على هذا من تعقيد المفاهيم تعقيدًا مربكًا جاء نتيجةَ التطور التاريخي. ولعل تناهي الفكر واللغة ومحدوديتها ألا تظهر أوضح ولا أجلى من ظهورها عند تتبُّعنا لتاريخ المصطلحات الفلسفية الأساسية. وليس مرجع الارتباك هنا أن الفلاسفة أناس عاجزون عن التفكير الدقيق أو التعبير الواضح، وإنما هو ارتباك أساسي يرجع إلى اللغة نفسها ويعود إلى أصلها؛ لأن اللغة هي التي تميز الإنسان عن الحيوان؛ ومن ثم تجعله إنسانًا بحق، ولكنها كذلك هي علامة تناهيه وقصور قدرته. وينبغي عند الحديث عن مفهوم الترانسندنس أن نلتفت إلى ما يلي: إن الترانسندنس (العلو) من الناحية الصورية أو الشكلية علاقة بين طرفين؛ بين ما يعلو وما يُعلى إليه أو يُعلى فيه. وهي علاقة لا يمكن عكسها: ماذا كان «أ» عاليًا بالنسبة إلى «ب»، فإن العكس لا يصح ولا يجوز، ومعنى هذا أن علاقة العلو (الترانسندنس) ذات جانبين مختلفين أشدَّ الاختلاف؛ أولهما علاقة ما يعلو أو ما يُعلى منه بالعالي، وثانيهما علاقة العالي بما يعلو

[١٢] تتفق مع هذا مقابلة الميستر إكهارت بين البقاء في أو الكمون innebleibe، وبين التجاوز أو العلو uzkomen – uzgan.

أو يُعلى منه. وكلاهما مختلف عن الآخر اختلافَ علاقة الإنسان مثلًا بالله عن علاقة الله بالإنسان.

ونحن عندما نتكلم عن العلو ينصرف تفكيرنا قبل كل شيء إلى العلاقة الأولى؛ أي: تلك التي تتجه نحو العالي. وهذا أمر طبيعي؛ لأن تفكيرنا يسير بوجه عام من الأقل إلى الأكثر، ومن الأصغر إلى الأكبر، ومن المتناهي إلى اللامتناهي. ومع ذلك فينبغي ألا ننسى تلك التفرقة الأوسطية المشهورة التي تقول: إن «الأول» بالقياس إلينا لا يحتم أن يكون هو الأول بالقياس إلى الموضوع نفسه. وسوف نتبين صدق هذه التفرقة فيما بعد. فكلما أخذنا فكرة العلو مأخذ الجِد؛ أي: كلما فكرنا في «العلو» تفكيرًا عاليًا حقًّا، ارتفع شأن الجانب الثاني من العلاقة السابقة، وازدادت أهميته لدينا، وأعني به علاقة العالي بمن يعلو أو من يُعلى منه. وإذا فكرنا في العالي من حيث علوُّه بصورة مطلقة خالصة، فمن الواضح في هذه الحالة أن العلاقة لا يمكن أن تتم إلا إذ كانت قد دُعمت وأُسست من قبلُ مِن جانب العالي نفسه. وإذن فالتدعيم أو التأسيس يأتي دائمًا من جانبه؛ أي: إن العلاقة الأولية هي علاقة العالي بمن يُعلى منه أو يعلى فوقه. فالأصل في حركة العلو ومبدؤها لا يمكن أن يقوم دائمًا في العالي وحده.

وأخيرًا لا بد من الإشارة إلى ازدواج أساسي تنطوي عليه كلمة العلو، ويمكن إذا لم نفطن إليه أن يؤدي خلال مناقشتنا لمشكلة العلو إلى ألوان عجيبة من الغموض وسوء الفهم؛ فالعلو لا يعني من الناحية اللغوية والنحوية عمليةَ العلو فحسب، وإنما يعني كذلك العاليَ نفسه الذي نعلو إليه. وإذن فنحن نستطيع أن نستخدم الكلمة بالمعنى نفسه الذي نقصده عندما نطلق على امرئ ما لقبَ صاحب السمو؛ إذ لا نريد به السمو وحده، وإنما نريد به كذلك الشخص الساميَ نفسه. وهذا الازدواج موجود في كثير من الأسماء المشابهة؛ فكلمة الصعود[١٣] في الألمانية تدل على عملية الصعود كما تدل على الطريق أو المرتفع الصاعد؛ كما نعبر عن ذلك مثلًا في قولنا: «الشارع أو الطريق الصاعد». ونحن لا نستخدم اليوم كلمة الصعود إلا على المعنى الأخير.

وواضح أن هناك فرقًا ضخمًا بين استخدام العلو (الترانسندنس) بالمعنى الأول أو الثاني؛ فياسبرز مثلًا يستخدم الكلمة بالمعنى الثاني، فلا يدل بها على عملية العلو بل

[١٣] Steignog.

على العالي؛ إنه يقول مثلًا في كتابه «مدخل إلى الفلسفة»:[١٤] إننا، بوصفنا وجودًا، متعلقون بالله — أو الترانسندنس — أما معظم الكتابات الفلسفية المعاصرة — كما نرى مثلًا عند هيدجر[١٥] — فتستخدم الكلمة بالمعنى الأول. بيد أن الأمر في هذه المعاني المتعددة التي تلازم معظم المصادر؛ ليس مجرد نزوة أو تعسف في التعبير، وإنما يرجع إلى ازدواج كامن في شكل اللغة التي نتحدث ونفكر بها، ولا يمكن التخلص منه بإيثار أحد المعنيين على الآخر.

مهما يكن من أمر فسوف نستخدم كلمة الترانسندنس، أو العلو، كما فعلنا حتى الآن بمعناها اللفظي الذي تدل عليه، أي: بمعنى الصعود، دون أن نتقيد به وحده. فقد تضطرنا الحال إلى استعمال الكلمة بمعناها الثاني، فنقصد بها حينئذٍ ذلك الذي نبلغه عندما نعلو فوق كل شيء على وجه الإطلاق. وإذا لم يتضح المعنى الذي نقصده من السياق، فسوف نشير إليه إشارةً خاصة؛ بحيث لا يمكن أن يلتبس الأمر على القارئ.

والعلو (الترانسندنس) بالمعنى الثاني يتفق مع المقصود في معظم الأحيان من كلمة العالي (الترانسندنت)، ومع ذلك فيبدو أن من الأفضل بوجه عام — على الرغم من ازدواجية الكلمة — أن نتحدث عن العلو بدلًا من الحديث عن العالي؛ لأن الصيغة الأخيرة كثيرًا ما توقِع القارئ في تصورات شديدة التبسيط، كأن يتصور مثلًا أن العالي «شيء» أو «موضوع» أو «ذات» ما، له خاصية الارتفاع والعلو. فالحقيقة أنه ليست هناك موضوعات عالية (ترانسندنتية)، وإن سلمنا بأن هناك أمورًا لا تحلُم بها حكمتنا البشرية، كما تقول العبارة المشهورة في هاملت، ولا يمكن أن توجد مثل هذه الموضوعات المتعالية؛ لأن هذا التعبير الأخير يتناقض تناقضَ التعبير الكانطي المشهور عن الشيء في ذاته. ولعل من أعظم مآثر كانط أنه بيَّن هذا في شروحه البارعة الدقيقة التي بسطها في «نقد العقل الخالص»، وإن تكن هذه الحقيقة قد عُرفت قبله. ذلك أن التجربة الصوفية الحقة قد عرفت دائمًا أن العالي — سواء سمته الله أو الواحد — لا يمكن بحال من الأحوال أن يكون موضوعًا أو شيئًا ولا شبيهًا بموضوع أو شيء. وكانط «العقلاني» لا يناقض التصوف، وإنما يؤكد تجربته الأساسية.

[١٤] ياسبرز، مدخل إلى الفلسفة، ١٩٦٣م، ص٣٢.

[١٥] قارن مثلًا كتاب هيدجر «ماهية السبب»، الطبعة الثالثة، ١٩٤٩م، ص١٧، وكتابه «مشكلة الوجود»، الطبعة الثانية، ١٩٥٩م، ص١٨.

أضف إلى هذا كله أن تعبير «العالي الترانسندنت» يساعد العقل في ميله الفطري إلى «موضعة» أو «شيء» ما يستحيل أن يكون موضوعًا أو شيئًا؛ في حين أن التعبير الآخر (العلو/الترانسندنس) لا يفعل هذا أو يفعله بقدر أقل. هذا إلى أن صيغة اسم الفاعل (العالي) تسمح للكلمة بالدلالة على محمولات أوسع وأكبر.

بقيت كلمةٌ تُقال عن الصفة «ترانسندنتالي» المشتقة من اللاتينية الحديثة؛ فبينما نجد الفلسفة المدرسية في العصر الوسيط تستخدمها في معظم الأحيان بمعنى الترانسندنت أو العالي؛ إذا بنا نجد كانط يفرق تفرقةً واضحة بين الترانسندنت (العالي) والترانسندنتالي (الشارطي)؛ وذلك لكي يبرز الجانب الجديد الحاسم في موقعه الميتافيزيقي. إنه يؤكد في «نقد العقل الخالص» أن الترانسندنتالي (الشارطي) والترانسندنت (العالي) ليسا شيئًا واحدًا[١٦] فالترانسندنتالي (الشارطي)، كما هو معروف، هو ذلك الذي يجعل التجربة ممكنة من الناحية القبلية؛ أي: هو الشرط الأول لقيامها، أما الترانسندنت (العالي) فهو الذي يتجاوزها ويتخطى حدودها. ولا يزال تأثير كانط واضحًا في استخدام كلمة ترانسندنتالي إلى اليوم عند معظم الكتَّاب بمعنى الأسلوب الفلسفي الذي يتناول الشروط القبلية للمعرفة. على أن كانط لا يتمسك دائمًا بتلك التفرقة التي أقامها بين المصطلحين، كما أن الفلسفة المعاصرة تستخدم أحيانًا كلمة ترانسندنتالي بمعنى ترانسندنت (عالٍ/أو متعالٍ). خذ مثلًا لودفيج فتجنشتين عندما يقول في رسالته المنطقية الفلسفية: إن الأخلاق ليست ترانسندنتالية.[١٧] فمن الواضح أنه لا يقصد بهذا أن الأخلاق هي أحد الشروط القبلية للمعرفة، وإنما يريد أن يقول إنها تعلو على العالم. يؤكد هذا قوله قبل العبارة السابقة مباشرةً: «إذا كانت هناك قيمة، ذات قيمة، فلا بد أن تكون هذه القيمة «خارج العالم».» وهذا يصدق بطبيعة الحال على الأخلاق التي يرى فتجنشتين أنه لا يمكن التعبير عنها؛ لأن العبارات أو القضايا لا يمكنها، على حد قوله، أن تعبر عن شيء أعلى أو شيء أسمى.[١٨]

وسوف نستخدم كلمة ترانسندنتالي (عالٍ/متعالٍ) في هذا الكتاب بالمعنى العام الذي يفيد ما يتعلق بالترانسندنس أو العلو ويتصل بماهيته. أما كلمة الترانسندنس (العلو) فسوف نستخدمها بالمعنى الذي حددناه من قبل؛ أي: بمعنى العلو فوق كل شيء على الإطلاق.

---

[١٦] كانط، نقد العقل الخالص، ب ٣٥٢ B 352.

[١٧] فتجنشتين، الرسالة المنطقية الفلسفية ٦–٤٢١.

[١٨] فتجنشتين، الرسالة المنطقية الفلسفية، ٦–٤١ و٦–٤٢ و٦–٤٢١.

ملحق: فكرة المطلق

ونعرض الآن باختصار لفكرة أو لمفهوم يظهر كثيرًا في سياق الكلام عن العلو، وهو مفهوم المطلق. وكلمة المطلق[١٩] — مثلها مثل الترانسندنت — كلمة جاءتنا من اللاتينية، وتدل في حقيقتها ولفظها على ما هو مطلق أو حر، خالص من كل علاقة بغيره. المطلق بهذا المعنى لا يتوقف وجوده على شيء آخر، وقد ثبت هذا المعنى أيضًا فأصبحت الكلمة تدل على «المطلق» واللامحدود. والمطلق من كل علاقة تربطه بغيره يقوم في ذاته ويكون تامًّا في ذاته. وهكذا يصبح معنى كلمة المطلق هو: التام، المكتفي بنفسه، الكامل. والكلمة اللاتينية الأخيرة تدل عليها في بعض الأحيان كلمة Perfectus؛ أي: ذلك الذي تم من كل ناحية؛ ومن ثم فقد بلغ أَوْج كماله. ونجد هذا التعبير عند شيشرون حين يقول مثلًا: «كامل ومطلق Perfectus atque absolutus.» أما استخدام كلمة المطلق (absolutum) للدلالة على الله، فيبدو أنه لم يظهر لأول مرة إلا عند الفيلسوف واللاهوتي الألماني نيقولاوس الكوزاني (١٤٠١–١٤٦٤م) في كتابه عن العلم بالجهل (١٤٤٠م)؛[٢٠] حيث يستخدمها بمعنى الضد من المحدود.[٢١]

ويصبح التعبير اسمًا عند فلاسفة المثالية الألمانية التأملية؛ مثل شيلنج وهيجل بوجه خاص عندما يقول مثلًا: «في الفلسفة يوصف أسمى «الموجودات» بأنه هو المطلق.»[٢٢] وحين يتحدث أحد اليوم عن المطلق، فإنه يوشِك دائمًا أن يعتمد في حديثه عنه على المثالية الألمانية التأملية التي تدعو نفسها المثاليةَ المطلقة. ومع ذلك فإن فكرة المطلق كما تستخدمها المثالية الألمانية فكرة تُثير حولها طائفة من الشكوك الضخمة، وهذه هي النقطة التي يمكن أن يوجه منها النقد الحقيقي، حتى يتبين أن بلوغ هذه «الفكرة» — والفكرة في مذهب هيجل هي صورة المطلق — لا يمكن أن يؤدي إلى العلو المأمول ولا أن يحققه. وجدير بالذكر أن هذا هو أساس النقد الذي يوجهه كيركجارد إلى هيجل.

[١٩] Das Absolute–l'absolut ومن حسن الحظ أن الكلمة العربية تفيد نفس المعنى الأصلي، وهو الانطلاق من كل القيود والتحديدات.

[٢٠] Docta ignorantia من أهم مؤلفات نيقولاوس الكوزاني، وقد يمكن ترجمة عنوانه «بالجهل العالم»؛ أي: الجهل الذي نصل إليه عن طرق المزيد من العلم؛ بحيث نصل في النهاية إلى العجز عن إدراك ماهية الله.

[٢١] Contractum قارن هوفميستر؛ قاموس التصورات الفلسفية، الطبعة الثانية، ص٦ وما بعدها.

[٢٢] المرجع نفسه والصفحة نفسها.

بقي علينا أن نلتفت إلى نقطة أخرى يمكن أن تفيدنا فيما نحن الآن بصدده من تمهيد الأرض للتفكير الفلسفي في مشكلة العلو. فالمطلق — أو المنطلق المتحرر من كل العلائق — هو في الحقيقة تعبير سالب، وإن كنا لا نفطن إلى هذا في كل الأحوال؛ شأنه في ذلك شأن كلمات مثل اللامحدود، واللامشروط، والمجرد من كل العلاقات، والذي لا يتوقف على غيره؛ إلى غير ذلك من كلمات تفيد معنى المطلق في اللغات المختلفة. هذا إلى أن الكلمة قد تترجم أحيانًا بمعنى الكامل أو التام.

وتجاور التعبير السالب والموجب في مفهوم المطلق ليس أمرًا عرَضيًّا أو قليل الشأن، وإنما يشير في الواقع إلى نوع من التذبذب والتأرجح الملحوظ بين فهم المطلق من خلال العلو أو عدم فهمه من خلاله؛ لأنني إذا فكرت في المطلق بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة على أنه عالٍ (ترانسندنت) فلا يمكن أن أصفه في هذه الحالة وصفًا إيجابيًّا؛ لأن كل وصف إيجابي يُحدد ويُعين، بينما العلو بالمعنى الذي بسطناه في الصفحات السابقة يعلو فوق كل معين ومحدود. والانتقال الخفي غير الملحوظ من الوصف السلبي إلى الوصف الإيجابي للعالي هو إحدى العلامات المميزة لما سميناه باختفاء العلو أو تلاشيه، نقول من الوصف السلبي إلى الإيجابي، لا العكس؛ لأن الانتقال من الوصف الإيجابي إلى السلبي أمر مشروع في الفكر الذي يقوم بالعلو، لا بل إنه يميزه عن غيره. إننا نبدأ على طريق العلو Via eminentiae لنبلغ منه بالتصعيد إلى طريق السلب Via negationis.

والمثل التقليدي الذي يمكن أن نضربه للإشارة إلى هذا الانتقال الخفي من الوصف السالب إلى الموجب؛ هو التحول الذي طرأ على مفهوم الله فيما يعرف بالدليل الأنطولوجي (الوجود)، عندما تجدَّد في الفلسفة الحديثة على يدَي ديكارت. فبينما نجد القديس أنسيلم الكانتربري (١٠٣٣–١١٠٩م) في حديثه المشهور عن وجود الله (أو البروسلوجيون) يصف الله بأنه هو ذلك الذي لا يمكن التفكير فيما هو أكبر منه،[٢٣] وبهذا يفكر في تعالي الله عن طريق السلب تفكيرًا ديالكتيكيًّا أو جدليًّا لا غبار عليه. نجد ديكارت الذي حاول في تأمله الخامس أن يتناول هذه الفكرة تناولًا جديدًا على أرض الفلسفة الحديثة، نجده يصف الله بأنه هو الموجود الذي بلغ أسمى درجةٍ من الكمال،[٢٤] وبهذا يفقد الله صفة العلو، وهو أمر لا يمكن تقدير مداه، فقد جعل الفلسفة المثالية الألمانية — على سبيل المثال — تتصور

[٢٣] نص عبارة أنسيلم: ld quo majus Cogitari non potest.

[٢٤] Ens Summe Perfectum.

المطلق تصورًا إيجابيًّا؛ بحيث يصفه هيجل في هذه العبارة بأنه هو الروح: «المطلق هو الروح، هذا هو أسمى تعريف للمطلق.»[٢٥]

وجدير بالذكر أن التذبذب والتردد فيما يتعلق بعلو المطلق أو تعاليه؛ أمر يمكن تتبُّعه إلى فكرة أفلاطون عن الخير، وهي من الناحية الفلسفية الخالصة أصل فكرة المطلق. فإذا نظرنا إلى الموضع الذي سبقت الإشارة إليه من الجمهورية[٢٦] — والذي أخذته الأفلاطونية الجديدة وزادت فيه — وجدنا أفلاطون يُنطِق سقراط بهذا القول عن الخير: إنه ليس وجودًا، ولكنه يفوق الوجود قوةً وجلالًا.[٢٧]

ومهما يكن تفسيرنا لهذه الملاحظة الموجزة في سياق المحاورة — ويزيد من أن جلوكون مُحدِّث سقراط يتهكم عليها — فمن الممكن أن نستخلص من كلماتها البسيطة الواضحة أنها تعبِّر عن شيء قريب من علو الخير، وأنها تعبِّر عنه فيما يبدو لأول مرة في تاريخ الفكر الغربي؛ ومن هنا يجيء التأثير الخطير لهذين السطرين الصغيرين، بل إن اصطلاح الترانسندنس (العلو) قد تمت صياغته فيهما صياغةً أولية، أو هو على الأقل قريب من مضمونه ومعناه. ويزداد هذا المعنى دقةً وتحديدًا إذا تأملنا ما يقوله أفلاطون في العبارة التالية مباشرة: إن الخير وراء الوجود،[٢٨] وهي تفترض أن إنكار الوجود أو سلبه عن الخير، كما ورد في العبارة السابقة لها؛ لا يُفهم منه معنى النقص، بل الأولى أن يُفهم على معنى المزيد من القوة. وكلمة «إبيكاينا Epekeina» تفيد ما وراء، ما بعد، ما فوق، وتساوي تمامًا كلمة ترانس trans اللاتينية.

[٢٥] هيجل، الأعمال الكاملة في عشرين مجلدًا، نشرة جلوكنر، ١٩٢٧م، المجلد العاشر، ص٣٥.

[٢٦] ويحدَّد في الطبعات العلمية برقم ٥٠٩ ب 509 b من الباب السادس (ص ١٣٩–٢٤٠ من الترجمة العربية للدكتور فواد زكريا).

[٢٧] هكذا تقول الترجمة العربية، وهي قريبة من المعنى، ومن الترجمة الحرفية: يفوق الوجود في الرتبة والقوة.

[٢٨] حرفيًّا Epekeina Tes ousias (إبيكاينا تيس أوزياس).

ولكن أفلاطون لا يكتفي بقوله: إن الخير وراء الوجود، بل يؤكد هذا المعنى عن الخير، ويَزيده قوةً باستخدام كلمة «يفوق»[٢٩] التي يختم بها عبارته، وبهذا يصعد من الـ «ما وراء» (إبيكاينا) باستعمال حرف الجر فوق (هيبر).[٣٠]

وإذا كان علوُّ الخير قد تم التعبير عنه في هذا الموضوع بأدق تعبير وأصفاه، فإن أفلاطون يعود فيصف الخير في موضع آخر بأنه «أنصع الموجودات ضوءًا»؛[٣١] أي: إنه لا يزال يصفه بأنه موجود، ثم يضيف في موضع ثانٍ أن مثال الخير هو «أرفع موضوعات المعرفة» (أو أعظم موضوع التعلم)؛[٣٢] أي: إنه يعود فيتحدث عن الخير بوصفه مثالًا. وإذا كان الخير مثالًا أو «أيدوس»؛[٣٣] أي: إذا كان ذا شكل، ولا يمكن أن نفكر فيه بوصفه متعاليًا أو عاليًا فوق كل شيء؛ لأن المتعالي والعالي فوق كل شيء لا يمكن أن يكون «أيدوس» ولا شكلًا، وهذا هو ما سيحاول أفلوطين بكل جهده أن يبينه فيما بعد. يؤيد هذا أن طريقة معرفة الخير تختلف بعضَ الاختلاف عن طريقة معرفة سائر المُثل، ولكنها لا تختلف عنها من حيث النوع، ويتضح هذا من أسطورة الكهف المعروفة[٣٤] ومن تفسير أفلاطون الذي ألحقه بها مباشرة.

بيد أن رؤية العلو وتجربته تجربةٌ باطنة لا بد أن تختلف اختلافًا أساسيًّا عن كل رؤية لما هو ذو شكل، بل لا بد أن تختلف عن كل إدراك يتم في نطاق هذا العالم، وهذا هو الذي سيتولى أفلوطين بعد ذلك توضيحَه وبيانه بمختلف السبل.

وهكذا نرى أفلاطون يصف الخير (الأجاثون) مرةً بأنه متعالٍ، ومرةً أخرى بأنه غير ذلك. ثم يلزم الصمت فلا يتحدث بعد ذلك عن مثال الخير؛ سواء في الجمهورية أو فيما جاء بعدها من محاورات. ولعل السبب في هذا أن يكون راجعًا إلى تردده فيما يتعلق بمسألة العلو بوجه عام.

---

[٢٩] ύπερεχοντος هي الكلمة التي يستخدمها أفلاطون من الفعل «هيبر خاين» jκερέχειν (أي: يفوق أو يسمو).

[٣٠] هيبر Hyper.

[٣١] ١٥٨ ح من الجمهورية حرفيًّا τοῦ ὄντος τὸ οανστατον.

أبهر ما في الوجود «نورا» كما تقول الترجمة العربية ص٢٥١ (٥١٨) الكتاب السابع.

[٣٢] ٥٠٥ أ أرفع موضوع للمعرفة، ص٢٢٣.

[٣٣] Eidos ذو شكل، وهي الأصل في كلمة idea مثال.

[٣٤] أسطورة الكهف أو رمزه أو تشبيهه.

ولسنا هنا بصدد الكلام عن أسباب هذا التردد وهذا التذبذب الذي نجده عند أفلاطون، ولكننا نلاحظ فحسب أن نفس التردد والتذبذب الذي بدأ لديه قد ساد التفكيرَ الفلسفي التقليدي في الغرب وتغلغل فيه. ولعل التصوف أن يكون هو الاستثناء العظيم الوحيد لهذه القاعدة، حيث نجده يفكر في علو الخير تفكيرًا نقيًّا يشبه تفكيره في الواحد.

وأخيرًا ينبغي أن نلتفت إلى الفرق بين فكرتَي العالي (ترانسندنت) والمطلق؛ فالمطلق — بصفته الضد المقابل للنسبي — يعني إنكار كل علاقة. والمطلق بالمعنى الدقيق للكلمة هو الذي لا تربطه بغيره علاقة. ومن حقنا أن نسأل إن كان من الممكن التفكيرُ في شيء كهذا؛ لأن كل تفكير هو في صميمه تفكير في شكل علاقات. فإذا فكرت في المطلق على وجه من الوجوه، فلا بد أن يوجد على أقل تقدير في علاقة بي أنا المفكر. أما العالي (الترانسندنت) فيراد به دائمًا علاقةٌ ما؛ لأنه مهما ارتفع العلو، فإن من يعلو يظل باستمرار على علاقة تربطه بما يعلو فوقه. وهذا هو الذي يجعلنا نقول إن فكرتَي المطلق والعالي غير متكافئتين على الإطلاق من هذه الناحية. بل إن التعبير الدقيق ينتهي بنا إلى القول بأن المطلق لا يمكن أن يكون عاليًا، وأن العالي لا يمكن أن يكون مطلقًا.

(٢) الحدود التقليدية الضيقة لمفهوم العلو (الترانسندنس)

تدل كلمة الترانسندنس من الناحية اللغوية والصورية على العلو، ويتحدد مضمون هذا المفهوم تحديدًا أدقَّ تبعًا لما يبدأ منه العلو وما ينتهي إليه. وكلا الأمرين يمكن أن يكون على أشكال مختلفة شديدة الاختلاف، كما أن التراث الفلسفي يقدم لنا عددًا كبيرًا من المفاهيم والتصورات عن العلو أو الترانسندنس.

يتميز الفكر الفلسفي بأنه لا يتوقف أبدًا عند حد معين، بل يمضي على الدوام إلى أقصى الحدود ثم يتجاوز ما وصل إليه. إنه لا يشغل نفسه بالعلو (الترانسندنس) كشيء عارض أو ثانوي؛ كأن يكون موضوعًا شائقًا طريفًا أو فكرة تأملية عسيرة، بل إن طبيعته نفسها تتحدد به.

غير أن التفكير الفلسفي الذي ينزِع بطبيعته إلى اللامحدود؛ لا يستطيع أن يقف عند علو جزئي، بل لا بد له لكي يحافظ على صميم ذاته أن ينزع كذلك إلى المزيد من العلو، بل من العلو فوق العلو، ولكن أقصى علو ممكن هو ذلك الذي يعلو فوق كل شيء على الإطلاق؛ ومِن ثم يكون التصور أو المفهوم الفلسفي الحقُّ للعلو (الترانسندنس)؛ هو ذلك الذي بدأنا منه هنا؛ أي: العلو فوق كل شيء على وجه الإطلاق.

علينا الآن أن نوضح أن هذا المفهوم هو أوسع مفاهيم العلو وأكثرها شمولًا، ونود أن نحقق هذا عن طريق التمييز بينه وبين عدد من أهم وأشهر المفاهيم التقليدية التي عرَفها تاريخ الفلسفة عن العلو؛ أي: إن علينا بعبارة أخرى أن نبين المحتوى التأملي للصيغة التي وضعناها؛ وذلك بتحرير مفهوم العلو، أولًا وقبل كل شيء، من الصور التقليدية التي ضيقته وقلبت معناه وما زالت تسيطر على تفكيرنا عنه سيطرة بالغة، والْتماسِ وسيلة لتخليصه من الجمود الذي لحقه والتجمُّدِ الذي التصق به في التراث الفلسفي.

على أن المفارقة الكامنة في طبيعة الموضوع من وجهة النظر الطبيعية؛ تؤدي بأصحاب الفهم العام إلى الإحساس بأن مفهوم العلو يفرغ من معناه ويزداد فراغًا كلما امتلأ بمضمون تأملي؛ ولكن هذا الإحساس لا ينبغي أن يَزيغ أبصارنا أو يَحيد بنا عن الطريق؛ فما هو في الحقيقة إلا الدليل على أننا نسير على الطريق الصحيح.

(٢-١) المفهوم الميتافيزيقي للترانسندنس (العلو)

وأول المفاهيم التقليدية التي نريد أن نلقي عليها الضوء؛ هو المفهوم الذي يفهم العلو (الترانسندنس) بوصفه العلو على التجربة أو تجاوُزَها والتفوق عليها، ولنتفق في هذا السياق على وصفه بالمفهوم الميتافيزيقي؛ إنه هو المفهوم الكلاسيكي عن الترانسندنس، وهو الذي يخطر لأول وهلة على بال كل مثقف ثقافةً فلسفية كلما سمع أحدًا يتكلم عن الترانسندنس. والمفهوم من التجربة هنا — وسنعود إلى تحديد هذه الكلمة بعد قليل — هو التجربة الحسية، وهذا هو المعنى نفسه الذي تشير إليه كلمة الميتافيزيقا؛ من أنها العلم بما يتخطى التجربة الحسية ويتجاوزها. والسابقة «ميتا» في كلمة ميتافيزيقا تقابلها السابقة «ترانس» في كلمة «ترانسندنس» كما تفهم «الفيزيس» أو الطبيعة بمعنى التجربة الحسية أو العالم الحسي، وبهذا المعنى أيضًا يعرِّف «كانط» الميتافيزيقا تعريفًا هامًّا؛ فيقول إنها «العلم الذي يتقدم من المعرفة بالمحسوس إلى المعرفة بما فوق المحسوس عن طريق العقل.»[٣٥] بهذا المفهوم يكون الترانسندنتي (المتعالي أو العالي) مساويًا لما فوق المحسوس؛ بيد أن المفهوم الذي نقدمه هنا عن العلو (الترانسندنس) يتطلب العلوَّ فوق كل شيء على وجه الإطلاق؛ أي: أنه لا يكتفي بالعلو فوق المحسوس، بل يتجاوزه كذلك

[٣٥] كانط، الأعمال الكاملة، طبعة كاسيرر، المجلد الثامن، ص٢٣٨.

إلى العلو على ما فوق المحسوس. وهكذا يتبين لنا من النظرة الخارجية الصِّرفة أن المفهوم الميتافيزيقي عن الترانسندنس مفهوم ضيق إلى أبعد حد؛ فهو يتضمن العلو فوق مجال جزئي فحسب. صحيح أنه مجال متميز تقوم علية كل علاقة بالعالم، ولكنه مجال جزئي كما سبق القول؛ ولهذا لا يتضمن العلو فوق الكل على وجه الإطلاق. ويهمنا، على أي حال، أن نلاحظ أن هذا المفهوم الذي قدَّمه كانط عن الميتافيزيقا — ولا يزال إلى اليوم — غالبٌ على الوعي الفلسفي العام. يهمنا أن نلاحظ أنه ليس مفهومًا محدودًا بظروفه التاريخية فحسب؛ إذ إنه يرجع إلى الميتافيزيقا الخاصة كما عرفتها مدرسة فولف العقلانية، بل إنه يفهم الميتافيزيقا نفسها من الناحية الموضوعية البحتة فهمًا ضيقًا شديد الضيق.

والأمر الحاسم في كل مفهوم للميتافيزيقا هو طريقة فَهْمنا «للميتا» وتفكيرنا فيها. وحتى لو أكدنا المقطع الأخير من كلمة الميتافيزيقا، فسوف تظل «النبرة الباطنة» تؤكد الجزء الأول من الكلمة. ويمكننا أن نتتبع مفهوم كانط للميتافيزيقا مارِّين بفولف ومدرسته؛ حتى نصل إلى أرسطو وأفلاطون، إلى أن نبلغ في نهاية المطاف أصلَ التفكير الغربي والتفلسف الغربي بوجه عام. وعلى امتداد هذا الطريق الطويل الذي حددته الاتجاهات المتعددة والتأثيرات المتراكمة المتشابكة على نحو معقد بالغ التعقيد، نجد أن المفهوم لم يتلقَّ معناه النوعي المحدد الذي لا نزاع فيه إلا في الفكر الأفلاطوني الحديث، وسواء أكان الفضل في نشأة كلمة الميتافيزيقا للصدفة المشهورة التي جعلت «الميتا» مميِّزةً من ناحية المضمون لكتب أرسطو، التي جاءت في الترتيب بعد كتبه عن الطبيعة، أم أن المسألة لم تكن على هذه الصورة المسرفة في الخيال؛ فإن «الميتا» في كلمة الميتافيزيقا لم تُفهم لأول مرة بمعناها الحقيقي الدقيق — أي: بمعنى فوق/وراء؛ الذي تفيده السابقة اللاتينية «ترانس» — إلا عند المدرسة الأفلاطونية المحدَثة. والواقع أن هذا لم يأتِ بمحض الصدفة، بل يرجع إلى أن العلو والترانسندنس في تفكير هذه المدرسة — وفي تفكير أفلوطين بوجه خاص — قد أصبح لأول مرة وبصورة واضحة صريحة هو الواجب الأساسي المُلقى على عاتق الإنسان وفي ضميره؛ مما جعله يتغلغل في الحياة الباطنة إلى حدٍّ لا يمكن تصوره ولا تسنى لأحد بعدهم أن يدانوه فيه. على أنه إذا كان الجزء الحاسم من كلمة الميتافيزيقا هو جزؤها الأول، فإن جزءها الثاني ليس مجرد زيادة لفظية متصلة به، بل إن التصورَين معًا يؤثران على بعضها ويكوِّنان وحدة داخلية.

إذا كنا في السطور السابقة قد أخذنا على المفهوم الميتافيزيقي التقليدي أنه لا يعلو إلا على الجانب الفيزيائي أو الحسي؛ أي: يقتصر على مجال جزئي دون العلو على الكل،

فإن الأمر في هذا النقد لا ينصرف إلى حجم العلو أو الترانسندنس من جهة المظهر أو الكم، بل إن ما نقصده من ذلك هو أن ما يُعلى فوقه يحدد كذلك طريقة العلو وأسلوبه. كما أن التوسع في الحجم يدل كذلك على تصاعد في ماهية العلو. إن مجال ما يُعلى به أو فوقه وحجمه يحددان نوع عملية العلو وأسلوبها. وأيًّا ما كان فَهمنا للميتافيزيقا، فإن العلو يحددها ويعيِّن صورتها الباطنة. والأمر كذلك مع الفلسفة؛ لأن الفلسفة من حيث هي كذلك ميتافيزيقية. وهي إذا خلت من الميتافيزيقا لم تعُدْ فلسفةً بل نظريةً في العلم، أو مبحثًا في الأسس التي يقوم عليها، أو حكمةً تَهدي الحياة، أو شيئًا آخر غير ذلك. ولما كانت الفلسفة — بحسب ماهيتها وأصلها التاريخي — شيئًا يونانيًّا غربيًّا محددًا، فكذلك الشأن مع الميتافيزيقا، ولكن هذا لا يصدُق بنفس الدرجة على مفهوم العلو، وبخاصة إذ أخذناه بمعناه الواسع الرحب كما ينبغي لنا أن نفعل في هذا المقام.

ذكرنا الآن اسم أفلوطين وقلنا إنه هو المفكر الذي بلغ عنده العلوُّ غايةَ السمو والارتقاء. ويوصف أفلوطين فضلًا عن هذا بأنه متصوف، بل إنه لَيعدُّ، إلى جانب «الميستر إكهارت»، أعظمَ المتصوفين الذين ظهروا في الغرب، وإذا جاز القول بأن كل فلسفة تنطوي على جانب صوفي؛ لأن الميتافيزيقا موجودة في كل فلسفة، كما أن المطلق يدخل في كل ميتافيزيقا؛ فلا يجوز مع ذلك بنفس الطريقة أن نقول بالعكس؛ لأن التصوف غير مقصور على الغرب وحده، بل هو موجود كذلك في الشرق، ولعل حظَّه منه أن يكون أكبر من حظ الغرب، وهو موجود هناك كما قلت، على الرغم من أن بعض الفرق البوذية تُنكر الميتافيزيقا والفلسفة إنكارًا صريحًا. والجدير بالذكر أن أفلوطين — وهو أول متصوف غربي عظيم — كان يونانيَّ اللسان، ولكن جنسيته غير معروفة، ويحتمِل أن يكون قد وُلد في مصر. إننا نلمس عنده شيئًا غريبًا على الروح اليونانية الكلاسيكية، شيئًا مختلفًا عنها كلَّ الاختلاف. وهو لا يزال إلى اليوم غريبًا على معظم المثقفين؛ على الرغم من حركه البعث التي أخذت تدب في الدراسات الأفلوطينية في السنوات الأخيرة.

ومفهوم الترانسندنس (العلو) كما نفهمه في هذا الكتاب، ونحاول أن ننميه ونتابع تطوره؛ أشمل وأوسع من مفهوم الميتافيزيقا من الناحيتين التاريخية والموضوعية. صحيح أن الميتافيزيقا — بحسب مقاصدها وصميم ماهيتها — مطبوعة بطابع العلو، ولكن لا يلزم عن هذا بحال من الأحوال أن يكون كل علو ميتافيزيقا. والانتباه إلى هذه الملاحظة ليس بالشيء التافه أو قليل الأهمية، لقد أصبحت الميتافيزيقا اليوم، وبخاصة من خلال النقد القاطع العميق الذي وجَّهه كانط إليها في «نقد العقل الخالص»؛ أصبحت في صميمها

شيئًا يحتمِل السؤال ويدعو إلى إعادة النظر؛ بالمعنى المزدوج لهاتين الكلمتين الأخيرتين. والحقيقة أن الأثر التاريخي الحاسم للنقد الذي وجَّهه «كانط» للميتافيزيقا التقليدية، وأعطاه كل قوته؛ لا يرجع إلى انتقاده الميتافيزيقا من خارجها أو القطع ببطلانها وعدم جدواها — فهذا شيء تكرر حدوثُه قبل كانط، كما أن أعداء الميتافيزيقا قد وُجدوا منذ أن وُجدت الميتافيزيقا نفسُها — وإنما يرجع إلى أن النقد الذي وجَّهه كانط للميتافيزيقا هو نفسه ميتافيزيقيٌّ؛ ولهذا استطاع كانط أن يصف نقده للعقل الخالص بأنه «ميتافيزيقا الميتافيزيقا».[٣٦]

وإذا كان مفهومنا للعلو في هذا المجال سيُلزمنا بتوجيه النقد للميتافيزيقا، فلا بد من القول بأن هذا النقد يختلف اختلافًا أساسيًّا عن النقد الذي وجَّهه كانط إلى الميتافيزيقا التقليدية، وأصبح كذلك منذ عهد نيتشه نقدًا تقليديًّا. على أن نقدنا للميتافيزيقا سيكون كذلك من داخلها — وقد أوضح كانط في تحليلاته للمعرفة البشرية المتناهية بما لا يقبل الشكَّ أن العالي (الترانسندنت) لا يمكن أبدًا أن يُعرف معرفةً موضوعية؛ لأنه لا يمكن أن يكون موضوعًا بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة. وقد أصبح هذا اليوم من قَبيل الحقائق الفلسفية التي يكاد أن يعرفها كلُّ إنسان. غير أنه إذا كانت الميتافيزيقا التقليدية لا تزال «تُموضِع» العالي والمطلق و«تُشيِّئُهما»، مخالِفةً في ذلك المعقول، وإذا كان الفَهم الطبيعي العام لا يزال يفعل هذا حتى اليوم، وسيظل يفعله ما بقي؛ فإن السبب في هذا — ولعل هذا ألا يكون من قبيل الحقائق الشائعة — لا يرجع في الواقع إلى زيادة في الترانسندنس (العلو) بقدر ما يرجع إلى نقص شديد فيه. وإذا كانت الميتافيزيقا المدرسية والتقليدية تطمح إلى تجاوز كل ما هو فيزيقي أو حسي، فإن إخفاقها في هذا السبيل يرجع إلى أنها لا تأخذ هذا التجاوز مأخذًا جادًّا؛ إذ الواقع أنها لا تبلغ من ذلك شيئًا أكثر من المظهر؛ لأن علوَّها نفسَه لا يخرج عن كونه مجرد مظهر. ويتضح القصور في العلو الذي تقوم به من الناحية الشكلية — كما لاحظنا هذا من قبل — في أنها تقصُر ما يراد العلو فوقه على ما هو فيزيقي. ولا ينبغي مع ذلك أن نتصور أن الميتافيزيقا التقليدية عاجزة عن تحقيق العلو أو التجاوز؛ لأنها لا تتجاوز إلا ما هو فيزيقي، بل ينبغي علينا أن نفكر في المسألة من أساسها، فنقول: إن الميتافيزيقا التقليدية لا تعلو إلا على ما هو فيزيقي؛ لأنها لا تتصور «الميتا» أو «ما بعد» — وهي التي تحدد ماهيتها — تصورًا كافيًا، ولا تفكر فيها

---

[٣٦] وذلك في رسالة له إلى ماركو هيرتس.

تفكيرًا كافيًا؛ ولهذا فإن الميتافيزيقا تظل «ميتافيزيقا»؛ أي: إنها تظل مقيَّدة «بالفيزيقا»، كما تحدد علاقتها بها وتوجه انتقاداتها إليها منذ البداية على أساس المقارنة بكل ما هو فيزيقي، وبكل العلاقات التي تربط الأشياء الفيزيقية بعضها ببعض.

هكذا يتضح لنا في الميتافيزيقا المدرسية ما وصفناه في هذا المجال باختفاء العلو أو تلاشيه. وإذا كنا نوجه النقد للميتافيزيقا من خلال تصورنا للعلو أو الترانسندنس، فليس هدفنا من هذا هو هدمها ولا التغلب عليها أو تجاوزها،[٣٧] ولا الرجوعَ إلى تاريخ سابق عليها، بل إن الهدف من محاولتنا هو تصعيدها والمضيُّ بجانب العلو فيها إلى غايته النهائية الحاسمة. ونقدنا للميتافيزيقا التقليدية يتلخص في أنها ليست ميتافيزيقية بما يكفي، وأنها لا تحقق نزعاتها الأصيلة إلى العلو تحقيقًا كافيًا، بل إنها لَتخطئها ولا تبلغ من علوها المزعوم إلا شيئًا فيزيقيًّا أو شبيهًا به؛ أي: لا تبلغ من ذلك سوى تأليفات فكرية مصطنعة. إن هذه الملاحظات لا تطمع أبدًا في تناول مشكلة الميتافيزيقا تناولًا كافيًا أو شبه كافٍ، فهذا أمر مستحيل، وإنما الغرض منها أن تحدد لنا المجال الذي تتحرك فيه تأملاتُنا وأفكارنا عن العلو. ونحن أبعدُ ما نكون عن أن نأخذ مشكلة الميتافيزيقا مأخذًا هينًا، فالواقع أنها هي مشكلة الفكر الغربي، ووجودنا العقلي وقدرنا الروحي ينعكسان على مرآتها. ولقد اشتبك المفكرون الغربيون الكبار في حوار دائم معها، منذ بداية هذا الفكر حتى نيتشه وعصرنا الحاضر. وإن أفضل ما في هذا الفكر وأعمقه ليرتبط ارتباطًا وثيقًا بالميتافيزيقا، كما ترتبط بها أسوأ الأخطاء التي وقع فيها وأشدها خطرًا وبلاءً، وكلا الأمرين متصل أوثقَ اتصال.

ما الدروس التي نستفيدها من هذه التأملات فيما يتعلق بمفهومنا عن العلو أو الترانسندنس؟ إذا كنا نريد أن نعلو فوق كل شيء على وجه الإطلاق، فلا يجوز لنا أن نكتفي بالعلو فوق الأشياء وحدها؛ سواء كانت هذه الأشياء موجودة في عالم الواقع أو كانت قائمة في مخيلتنا، بل ينبغي علينا أن نحقق العلو فوق كل الموضوعات على وجه الإطلاق. ولكن هل يمكننا أن نقوم بهذا؟ أليس تفكيرنا وإحساسنا مرتبطَين بالضرورة بكل ما هو شيئيٌّ وموضوعي؟

وإذا تيسر لنا أن نتحرر منها، ألَا يفضي بنا ذلك إلى الفراغ المطلق؟

---

[٣٧] على نحو ما يعبِّر هيدجر مثلًا الذي يُعد تجاوز الميتافيزيقا جوهر تفكيره في الوجود.

نود قبل التعرض لهذه الأسئلة أن نبدأ بتناول بعض التصورات والمفاهيم التقليدية عن العلو. وسوف يتبين لنا أن الشكوك التي أبديناها الآن لن تختفي بل سيزداد عددها وتشتد حِدَّتُها.

(٢-٢) المفهوم اللاهوتي الترانسندنس (العلو)

يفهم الترانسندنس (العلو) في كثير من الأحيان بمعنى تجاوز العالم أو كل ما يمتُّ للعالم بسبب. ويشبه في هذه الحالة أن يكون كالتفوق على العالم أو العلاء عليه؛ بحيث ينظر للعالي في معظم الأحيان بوصفه مجال الألوهية أو الله نفسه. بل إن هذا المعنى الأخير يخطر على بال الغالبية العظمى عندما تفكر في كلمة الترانسندنس؛ وذلك مثل ياسبرز الذي يستخدم الترانسندنس والله بمعنًى واحد على التبادل؛ جريًا على الاستخدام السائد للكلمة بمدلولها العام، وسوف نصف هذا المفهوم بأنه مفهوم لاهوتي. ومن الواضح لدى القارئ بغير شك أنه قريب جدًّا من المفهوم الميتافيزيقي، بل لعله أن يكون في كثير من الأحيان صورة مبسَّطةً منه؛ لأن الميتافيزيقا الخاصة[٣٨] بمفهومها التقليدي تنطوي على اللاهوت.[٣٩] أضف إلى هذا أننا نجد عند أرسطو، الذي ترجع إليه كلُّ هذه التحديدات في نهاية المطاف، أن الموجود الأسمى[٤٠] أو الإلهي[٤١] هو الموضوع الذي يحتل مكان الصدارة من الميتافيزيقا، وهكذا يكون النقد الذي وجهناه للمفهوم الميتافيزيقي عن العلو متضمنًا لنقدنا للمفهوم اللاهوتي.

ولكن من الواضح أن هذه التأملات الشكلية لا تفي الموضوع حقه، ولا تحقق لنا الشعور بالرضا والارتياح. أضف إلى هذا أن فكرة الله ذاتُ جذور عميقة مغروسة في صميم كياننا على امتداد التراث العقلي والروحي الطويل. ويلاحظ ياسبرز في محاضراته التي أُذيعت بالراديو ونُشرت تحت عنوان «المدخل إلى الفلسفة» أن «فلاسفة عصرنا يحلو لهم

---

[٣٨] metaphysica specialis.

[٣٩] Theologia.

[٤٠] ἀκρστατον ὄν (أكروتاتون أون).

[٤١] ϑεῖον (ثيون).

فيما يبدو أن يتجنبوا السؤال عن وجود الله.»[٤٢] ولما كانت محاضرات ياسبرز قد أُذيعت على الناس واشتراها — كما تدل أرقام الطبعات — أكثرُ من ثمانين ألف إنسان، وقرأها على أرجح تقديرٍ أكثرُ من هذا العدد، فإننا نريد أن نقف قليلًا عند المشكلة لكيلا تَحِقَّ علينا تهمة الإهمال التي وجَّهها ياسبرز إلى الفلاسفة المعاصرين.

فرَّق باسكال في «التذكار»[٤٣] بين إله الكتاب المقدس وإله الفلاسفة والعلماء: «إله إبراهيم، إله إسحق، إله يعقوب، لا إلهُ الفلاسفة والعلماء.» إله الفلاسفة ذلك هو إله الميتافيزيقا التقليدية التي كان ديكارت قد أقامها على أسس جديدة، فهذا الأخير يفهم الله بوصفه الوجود الحائز على أقصى كمال ممكن، ويحاول أن يثبت وجود هذا الكائن الأكمل ببراهينَ وحُجَج عديدة، إنه هنا يتصور الله منذ البداية بوصفه موجودًا. ووصْفُه له بأنه هو الكائن أو الموجود الأكمل وصْف جدير بالملاحظة؛ لأنه يعني في الحقيقة أنه هو الكائن الذي اكتملت صنعته من كل ناحية. والفارق بين الله وبين سائر الموجودات — على الأقل من هذا الجانب — هو فارق من حيث الدرجة لا من حيث النوع. وليس بنا حاجة لإطالة الوقوف عند هذا الإله بعد ما وجَّهناه من انتقادات للميتافيزيقا التقليدية؛ إذ إنه لن يخرج عن كونه مجرد تأليف عقلي أو تركيب فكري. ولكن ما شأن «إله إبراهيم، إله إسحق، إله يعقوب»؟ لقد جاءت كلمات باسكال هذه في سياق تجربة اتخذت طابع الكشف الديني، وحاولت القطعة البشرية التي سماها «التذكار» أن تثبتها في الذاكرة، وقد جاءت كلمة «نار»[٤٤] (وهي مكتوبة بحروف كبيرة) قبل هذه الكلمات مباشرة.

هل يمكن العلو أيضًا فوق هذا الإله الذي يتحدث عنه باسكال؟ لا بد أن تكون الإجابة بنعم، فمهما يكن تأويل التجربة التي مر بها باسكال، فإننا نعلو فوق الشيء في اللحظة نفسها التي ننطق فيها باسمه، ربما نتردد قليلًا ونسأل: أليست هذه كلها محض تأملات شكلية؟ ولكن أيًّا كان تصورنا لفكرة الله، أليس أهم ما يوصف به أنه هو ذلك الذي

[٤٢] كارل ياسبرز، مدخل إلى الفلسفة، ١٩٦٣م، صفحة ٢٩ وصفحة ٨٩–٩٠ من الترجمة العربية للدكتور محمد فتحي الشنيطي، مكتبة القاهرة الحديثة، ١٩٦٧م.

[٤٣] Mémorial التذكار أو الذكرى؛ إشارة إلى ليلة شهيرة هي ليلة الإثنين ٢٣ نوفمبر سنة ١٦٥٢م التي عانى فيها باسكال بحريته الدينية أو الصوفية، وسجَّلها بين الفرح والدموع على ورقة صفراء كان يحملها دائمًا في قميصه وعُثِر عليها بعد موته.

[٤٤] FEU.

يستحيل العلو فوقه؟ ولكنني إذا أخذت فكرة استحالة العلو مأخذًا جادًّا، فيتحتم عليَّ أن أتخلى عن كل تسمية؛ أي: يتحتم عليَّ أيضًا أن أتخلى عن إطلاق صفة «الله» عليه. بهذا تكون عبارةٌ كهذه: «الله هو الذي يستحيل العلو فوقه» — لو فكرنا فيها تفكيرًا دقيقًا — عبارةً سخيفة لا معنًى لها.

ومع ذلك يبدو تعبير «العلو فوق الله» تعبيرًا غريبًا مسرفًا في الغرابة والتطرف. ونود الآن أن نزيد الأمر وضوحًا؛ فنورد كلمات قليلة مقتبسة من عظاتِ واحدٍ من مفكري العصر الوسيط لم يكن إلهه على التحقيق هو إله الفلاسفة، ولا كان هو إله علماء اللاهوت وفقهائه؛ ذلك هو الميستر إكهارت، إنه لَيجسُرُ صراحةً في عظة بعنوان «طوبى للمساكين بالروح»[٤٥] على الجهر بهذا القول: «إن وجودي الحقيقي فوق الله.» هنا نجد حديثًا واضحًا لا مواربة فيه عن علو لا يقصُر حتى عن العلو فوق الله، بل إن الواعظ لَيزعمُ أن وجوده الحق أو «الماهوي» فوق وجود الله. غير أن هذا القول يوحي في الواقع بالتهور والغرور؛ ولذلك فليس عجيبًا أن تسرع الكنيسة بتوجيه الاتهام إلى الميستر إكهارت الذي «أراد أن يعرف أكثر مما يجب»، كما يقول القرار الذي أصدره البابا يوحنا الثاني والعشرون في يوم الأحد المقدس، الموافق ٢٧ مارس سنة ١٣٢٩م. ولكن هل أراد ذلك حقًّا؟ أليس هذا الذي يتحدث عنه الواعظ شيئًا يتحتم العلم به؟

إن إكهارت لا يفترض في خطبه ومواعظه — التي لم يتوجه بها إلى العلماء والفقهاء — أية معرفة مدرسية بالفلسفة أو اللاهوت، وإنما يفترض شيئًا آخر لا غنًى عنه لفهمها، وليس من قبيل الصدفة أن يقول صراحةً في بداية هذه العظة الجسور العسيرة: «… أقول لكم باسم الحقيقة الأبدية: إن لم تكونوا كفئًا لهذه الحقيقة التي نريد أن نتحدث عنها، فلن تستطيعوا أن تفهموني.» إن الشرط الذي يفترضه لفَهم هذه العظات ليس شرطًا عقليًّا، وإنما هو، إن جاز هذا التعبير، شرط وجودي، ليس معرفة، بل وجود. بيد أن إكهارت يضيف إلى الموضع السابق إضافةً لا بد من الانتباه إليها: «… إن وجودي الحقيقي فوق الله، هذا إذا اعتبرنا الله مبدأ المخلوقات.» أي: إذا نظرنا إلى الله نظره دنيوية؛ أي: نظرةً غير أصيلة. وهدف إكهارت من هذه العظة ومن معظم العظات الأخرى هو تجاوز القصور الكامن في تصور الله تصورًا شيئيًّا؛ أي: الانتقال من إله هو «موضوع التفكير»

[٤٥] Beati pauperes spiritu، وتجدها ضمن كتاب جوزيف كوينت: نصوص من المتصوفة الألمان في العصر الوسيط، ١، ١٩٢٩م، ص٢٢ وما بعدها.

إلى إله «حقيقي»،[٤٦] على نحو ما تعبر عن ذلك لغة إكهارت. ولا يمكنني أن أبلغ هذا إله إلا إذا تمكنت من العلو فوق كل الموضوعات؛ بما في ذلك موضوعات الفكر؛ لأنه — كما يقول إكهارت في الموضع المذكور — «يقع في منزلة أسمى بكثير من تفكير البشر ومن كل المخلوقات.»

وقد وُفق إكهارت في عظة بعنوان «مَن الذي يسمعني»[٤٧] إلى التعبير عن هذا كله في هذه الصيغة الكاملة: «إن أقصى ما يمكن أن يتخلى عنه الإنسانُ وأقربَه إليه هو أن يتخلى عن الله من أجل الله.»[٤٨] وهو يعبر عن الفكرة نفسها في عظته «طوبى للمساكين بالروح» بهذه الكلمات الجريئة: «من أجل هذا أضْرَع إلى الله أن يعفيني من الله.» ثم يكرر في ختام هذه العظة ما بدأها به فيقول: «وطالما بقي الإنسان غير كفء لهذه الحقيقة، فلن يفهم هذا القول.» كما يقول قبل هذه العبارة مباشرة: «مَن لم يفهم هذا القول فلا يشغل به قلبه.» وينبغي أن نلاحظ ذكره للقلب، فالواعظ لا يقول مثلًا: إنه لا ينبغي على السامع أن يصرف غايةَ جهده لما تبسطه الموعظة عن طريقٍ آخر غير طريق الفكر. ولكن لماذا ينبغي على الإنسان، إذا استعصى عليه الفهم، ألا يشغل قلبه بما يقول؟ يقول باسكال في الشذرة المعروفة من كتابه «الأفكار» تحت رقم ٢٧٨: «إن القلب هو الذي يشعر بالله، لا العقل؛ هذا هو الإيمان: أن يُحس الله في القلب لا في العقل.»

إن القلب عند باسكال هو أداة الإدراك المباشر، ومثل هذا النص الذي أوردناه يشهد بأنه كان متصوفًا.

ولكن ما معنى العبارة التي أوردناها من قبلُ عند الكلام عن إكهارت؛ إذ نصح مَن لا يفهم أفكاره التأملية بألا يشغل بها قلبه؟ معناها أنه ينصحه بألا يشغل نفسه بها حتى لا تؤثر أدنى تأثير على تجربته المباشرة بالله؛ لأنها تجربة تتجاوز بطبيعتها كل إدراك عقلي أو ذهني.

ما الشأن إذن مع مشكلة الله؟

إننا حين ننطق بكلمة «الله» ونأخذها مأخذًا جادًّا، فإنما نفعل ذلك بقصد الإشارة إلى كائن يعلو بطبيعته وماهيته على وجودنا، أو بقصد التنويه بأن مثل هذا الكائن الذي يعلو

[٤٦] جوزيف كوينت، المرجع السابق، ٥، ٢٠٥.

[٤٧] Qui audet me.

[٤٨] المرجع السابق و١ و١٩٦.

علينا قد يلمسنا وأثَّر علينا كما نفعل ذلك أخيرًا لكي نثبت هذه التجارب ونحافظ عليها، ولكن الذي يعلو علينا علوًّا مطلقًا لا يمكن بطبيعته أن يقبل التعبير عنه أو النطق به، فإن نحن حاولنا أن نعبر عنه ونأخذ هذا التعبير أخذًا مباشرًا، زيَّفنا قصدنا أو تجربتنا؛ لهذا يصح أن نقول مع الميستر إكهارت: إن علينا أن نتخلى عن الله من أجل الله، أو نتركه حبًّا فيه.

إن اللاهوت المسيحي يتصور الله باعتباره خالق العالم الذي أبدعه من العدم، فإذا أنكر وجود الله — وهذا شيء يختلف كلَّ الاختلاف عن ترك الله من أجل الله — فلا يبقى من شيء يعلو على العالم إلا العدم. بهذا نصل إلى المفهوم العلمي للعلو، وهو ما سنتحدث عنه فيما بعد بالتفصيل.

(٢-٣) المفهوم الذاتي للعلو (الترانسندنس)

ويُفهم العلو بمعنى تجاوز الوعي؛ بحيث يتم الانتقال من الأنا أو الذات إلى الموضوع أو الشيء الذي يقع خارجهما.

ويوصف هذا المفهوم في أغلب الكتابات الفلسفية بأنه مفهوم متعلق بنظرية المعرفة. على أن المهم في هذا الشأن هو ألا يغيب عن بالنا أن الحديث عن نظرية المعرفة يصبح أمرًا متعذِّرًا إذا لم نتحرك في إطار تفسير فلسفي محدد الوجود في مجموعه، وهذا التفسير ليس مجرد «نظرية»، وإنما ينبع من موقف ميتافيزيقي، وإذا أُريدَ لهذا الموقف الميتافيزيقي أن يكون قادرًا على بناء الواقع، فلن يكون موقفًا متعسفًا أو متهالكًا على غير أساس، بل سيكون، في صميمه وبحسب ماهيته، موقفًا لا يمكن تعليله، ولا يُستطاع تبعًا لذلك أن يُقام عليه الدليل كما يُقام مثلًا على قضية من قضايا العلوم المنصبة على دراسة الواقع؛ ولهذا يُستحسن أن نتحدث عن ميتافيزيقا المعرفة بدلًا من الحديث عن «نظرية» المعرفة.

والموقف الميتافيزيقي الذي ينبني عليه التفكير الحديث كله في المعرفة — كما يسبقه ويفترضه — هو تفسير العارف بوصفه ذاتًا، والمعروفِ بوصفه موضوعًا.

ولهذا نود أن نطلق على مفهوم العلو الذي نجده في ميتافيزيقا المعرفة هذه اسمَ المفهوم الذاتي.

ولكن العلو فوق كل شيء على وجه الإطلاق لا يمكن أن يكون معناه الانتقال من ذات إلى موضوعٍ خارجها؛ فالذي يعلو فوق كل شيء على وجه الإطلاق لا يعلو فوق الذات

وحدها، بل يعلو كذلك فوق الموضوع أيًّا كان نوعه، كما يعلو فوق الموضوعات في مجموعها، أيًّا كان التصور لهذا المجموع.

لقد قدمنا على الصفحات السابقة مبدأً منهجيًّا فحواه أن حجم العلو ونوعه متطابقان تطابقًا أساسيًّا. والواقع أن العلو فوق الذات لا يتحقق في العلو الذاتي؛ لأن الموضوع الذي أصل إليه عن طريق هذا العلو؛ يظل منطويًا على الذات باعتبار أنها هي التي تجعل الموضوع ممكنًا؛ أي: إن الذات في مثل هذا العلو لا يُعلى فوقها علوًّا كاملًا ولا تُترك تمامًا. إن مفهومَي الذات والموضوع في ميتافيزيقا المعرفة الحديثة — التي أسسها ديكارت — مفهومان متطابقان أو متناظران؛ فما من موضوع بغير ذات، وما من ذات بغير موضوع؛ ولهذا يمكننا أن نصف مفهوم العلو هذا بأنه مفهوم موضوعي بمثل ما وصفناه بأنه مفهوم ذاتي. ونحن نفضِّل الوصف الأخير لأنه يُعبر في رأينا عن الجانب الميتافيزيقي المهم في هذا التفسير؛ كما يعبر في نفس الوقت عن الظروف التاريخية التي نشأ فيها. وهذا الجانب الهام الذي نقصده هو تحوُّل الجوهر إلى ذات وما صحِبه من تحول الأنا المفكرة، ثم ما ترتب عليه من تحول الإنسان إلى ذات.

وقد اخترنا هذا الوصف لسبب آخر، فقد يتوسع البعض أحيانًا في وصف ذلك الذي يشمل علاقة الذات بالموضوع ويؤسسها بأنه الذات، وربما وصفوه كذلك بالذات المطلقة. بهذا المعنى الواسع تتشعب الذات إلى الذات بمعناها الضيق والموضوع. وفي هذا السياق يتحدثون أيضًا عن «انشطار الذات والموضوع»، ويفهمون العلو في هذه الحالة بمعنى العلاء إلى الذات المطلقة والتغلب على هذا الانشطار الأساسي أو قهره. ولكن علينا الآن أن نبين أن هذا المفهوم الذاتي للعلو بمعناه الواسع لا يفي بمطلبنا من العلو، كما أنه يؤدي بسهولة إلى تصورات مبسَّطة غايةَ التبسيط عنه. إن ما حاول المتصوفون الكبار عبر آلاف السنين أن يعبروا عنه ويتحكموا فيه بالفكر — ونقصد به «الاتحاد الصوفي» —[٤٩] سيصبح عندئذٍ شيئًا بسيطًا يسهُل على كل إنسان أن يفهمه، وسيبدو كأنه خلا من «الأسرار» أو من «السر» الذي كان يغلفه؛ إذ سيتحقق، في اللحظه المباشرة، رفعُ الانشطار الذي كان موجودًا بين الذات والموضوع، وسيكون هذا تجربة تحمل معها الخلاص والتحرر، وتشُدُّ أزْر الإنسان على نحو عجيب. وكما نستريح في أثناء النوم من متاعب النهار وآلامه، سيكون

[٤٩] unio mystica.

كذلك في مقدورنا — إذا تصوفنا وقمنا بما يلزم من رياضات روحية وبدنية — أن نُبطل انشطار الذات والموضوع ولو إلى حين، وأن نستريح من العالم كله ونُريح.

ومع ذلك، فإني حين أُبطل انشطار الذات والموضوع أو أرفعه — على فرض أن هذا ممكن — فإني لا أحقق العلو فوق الموضوع، بل أتَّحد به وأذوب فيه.

وإذن فإن رفع الانشطار القائم بين الذات والموضوع أو إبطاله وإلغاءه لا يؤدي إلى العلو بمعناه الصوفي الحق. فالصوفي لا يطلب الاتحاد بالعالم، بل يريد الاتحاد بالواحد الأصيل الذي يسمو على العالم ولا يتصل به بسبب، ولا يتم هذا، فيما يعلمنا الميستر إكهارت وأفلوطين — وهما عمدة التصوف الغربي — عن طريق التلاشي في العالم والامِّحاء فيه، بل عن طريق التخلي عنه والزهد فيه. ويكفي أن نفكر في وصية أفلوطين الصوفية التي يختتم بها الفقرة الثالثة من تاسوعته الخامسة، فبينما نجد الأفكار التي يسوقها في هذه التاسوعة العميقة الصعبة عن الوعي بالنفس أفكارًا بالغة التعقيد والتدقيق؛ نجد الوصية العملية التي ينصح بها بالغة الإيجاز كما ينبغي لها أن تكون. إنها تتألف من كلمتين اثنتين: «اترك كل شيء.»[٥٠] إنه لا يذكر شيئًا عن الاتحاد بالكل، بل يتحدث عن ترك الكل. وهذا نفسه هو جوهر التجمع[٥١] عند «الميستر إكهارت»، وهو الحال الصوفي الأساسي لديه، ويقصد به على حد تعبيره أن يترك الإنسان نفسه ويترك معها كل شيء. وإذن فالعلو في التصوف له معنًى مختلف تمامَ الاختلاف عن رفع الانشطار القائم بين الذات والموضوع.

ولعل الأهم من ذلك كله أن نبين أن وصف علاقة معقدة ودقيقة، كعلاقة الذات بالموضوع، بكلمة شديدة الغلظة كالانشطار — التي تتردد كثيرًا في لغة علم النفس — أمرٌ لا يناسب التفكير الفلسفي الصائب. إن أعظم ما أنجزه «كانط» وفلاسفة المثالية الألمانية الذين جاءوا بعده؛ هو أنهم أوضحوا أن الذات والموضوع والعلاقة القائمة بينهما لا يمكن أن تفسَّر عن طريق المماثلة بينهما وبين أي شيء من الأشياء الموجودة في العالم، ولا بينهما وبين العلاقات القائمة بين الأشياء. أضف إلى هذا أن مثل هذا التعبير يفترض مني سلفًا أن أَشغَل موضعًا من المطلق بحيث يمكنني أن أُطلَّ منه على العلاقة بين الذات والموضوع، وقد

[٥٠] Αθελε πάντα (أثيلي بانتا).

[٥١] Gelassenheit، وهي اصطلاح أساسي في لغة إكهارت، وتدل في معناها اللغوي العادي على حالة التوازن والهدوء والتجمع النفسي التي تترتب على التخلي عن كل شيء. وربما كانت الكلمة متصلة من قريب أو من بعيد بفعل lassen الذي يعني الترك والتخلي في اللغة العادية أيضًا.

كان من أعظم إنجازات المثالية النقدية والمثالية التأملية، فضلًا عما سبق، أنها عرفت أن ذلك شيء مستحيل، «فالشيء في ذاته»، و«الواقع المطلق» و«الذات المطلقة»، تظل بالقياس إلينا أمورًا لا سبيل إلى معرفتها. إن النظرة الموهومة التي نُطل بها من المطلق لا يمكن أن تكون رؤية موضوعية؛ لأن الموضوعية لا توجد إلا في داخل العلاقة القائمة بين الذات والموضوع، كما أنها ستكون بالنسبة إلينا شيئًا لا يمكن فَهمه أو تصوره على الإطلاق؛ هذا إذا فُرض أن الحديث في هذا المجال عن الخارج[٥٢] له أي معنًى. ليس الذات والموضوع تحديدات منعزلة يضعها أيُّ موجود في ذاته، بل إنهما لا يكتسبان معناهما إلا في إطار التأمل الترانسندنتالي (الشارطي)، ونحن نفهم كلمة الترانسندنتالي بالمعنى الذي قصده كانط منها؛ أي: بمعنى الشرط القبلي لإمكان قيام الموضوعات بوجه عام. ولو أنني «شيَّأت» الذات والموضوع، أو أخذتهما مأخذ الموضوعات الموجودة في العالم، لوقعت بذلك في المزلق الفكري الذي وقعت فيه الميتافيزيقا المدرسية التقليدية، وهي التي أراد ذلك التفكير الترانسندنتالي أن يتجاوزها ويتغلب عليها.

(٢-٤) المفهوم الأنطولوجي للعلو

يُفهم العلو في الفلسفة الوجودية وفلسفة الوجود المعاصرتين في أغلب الأحيان بمعنى العلو فوق الموجود في اتجاه الوجود. ونود أن نطلق على هذا المفهوم اسم المفهوم الأنطولوجي. ولكننا إذا فهِمنا العلو بمعنى العلو فوق كل شيء على وجه الإطلاق، فلن نستطيع أن نكتفي بالمفهوم الأنطولوجي أو نقف عنده.

إنه لن يفي بالمطلب الذي قصدناه في هذا الكتاب من العلو، وسيكون شأنه في هذا شأنَ المفاهيم التي سبقته، فنحن إن أخذنا العلو فوق كل شيء مأخذ الجد، فسيتحتم علينا أن نعلو كذلك فوق الوجود، إننا سنكون ملزَمين بالعلو أيضًا فوق الأنطولوجيا.

علينا أن نقف وقفة قصيرة عند الدلالة التي يضفيها الفكر الفلسفي المعاصر على الأنطولوجيا؛ هنا نجد أننا نقف عند نقطة تتفرق عندها الطرق وتتشعَّب المسالك. إن كلمة «الوجود» هي إحدى الكلمات الرئيسية في الفلسفة الغربية القديمة، بل لعلها أن تكون هي كلمتها الرئيسية؛ ولهذا كانت واحدة من أغنى كلماتها من ناحية المضمون، كما كانت كذلك

[٥٢] إشارة إلى استحالة النظر من المطلق إلى ما يقع خارجه.

من أشدها إثارةً للخلاف؛ بحيث تعرضت على مدى تاريخ هذه الفلسفة لتحولات عديدة وتأويلات لا حصر لها. وقد وضعت فلسفة الوجود المعاصرة مشكلة السؤال عن الوجود في صورة جديدة، وتطورت بها عندما رجعت إلى الفلسفة اليونانية القديمة وأهابت بها بشكل صريح.

ومنذ أن جعل بارمنيدز الإيلي من كلمة الوجود الكلمةَ الأساسية للفكر الفلسفي — وقد وردت في قصيدته الفلسفية المعروفة على هذه الصورة: أئون[٥٣] — جاء أفلاطون من بعده فنادى في محاورتَيه المتأخرتين ثياتيتوس[٥٤] والسفسطائي[٥٥] بالجهاد في سبيل الوجود، وصعِد من هذا الجهاد فجعله «معركة أو نضالًا مع العملاق»، ثم خلَفه أرسطو فوصف في كتابه «ما بعد الطبيعة» السؤال عن الوجود بأنه «ذلك السؤال الذي سُئل منذ القِدم ولا يزال يُسأل اليوم وسيسأله الناس على الدوام.» وأنه هو السؤال الأساسي الذي يضعه الفكر البشري.[٥٦]

ولكن هل هو حقًّا كذلك؟

من الواضح من الناحية الشكلية البحتة أن تصور الوجود مفترَض على الدوام في كل قول أو فكر، فأيًّا كان الموضوع الذي أفكر فيه، فلا بد أن أفكر فيه على أي نحو من الأنحاء بوصفه موجودًا. وهذا ما بيَّنه «أول مفكر في الوجود»، ونقصد به بارمنيدز الإيلي. إن في إمكاني، عندما أفكر في شيءٍ ما، أن أجرده من كل شيء، إلا من شيء واحد لا يمكنني أن أجرده منه؛ وهو وجوده. وقد نستطيع أن نوضح هذا من ناحية اللغة، فنقول: إن كل قضية ننطق بها تكون بوجه عام على هذه الصورة: أ هي ب؛ أي: إن هناك نوعًا من فَهم الوجود يُفترض دائمًا في كل قضية، سواءٌ نطقت صراحةً بهذه الكلمة الصغيرة «يوجد» (أو يكون) أو فكرت فيها تفكيرًا ضمنيًّا.[٥٧]

[٥٣] أي εσν بلغة بارمنيدز القديمة تمييزًا لها عن σν.
(أون) الشائعة في الكتابات الفلسفية المتأخرة.

[٥٤] ثياتيتوس ١٧٩ د (179 d).

[٥٥] السفسطائي ٢٤٦ أ (246 a).

[٥٦] ما بعد الطبيعة (الميتافيزيقا) ١٠٢٨ ب.

[٥٧] تلاحظ هنا وفي السطور التالية الإشارة إلى فعل الوجود أو الكينونة (is – est – ist) الذي يلازم كل قضية ننطق بها في اللغات الأوروبية، أما اللغة العربية فتستغني عنه في معظم الأحوال ليصبح فعلًا مضمرًا كما تقول مثلًا: «محمد شجاع.» ولا تقول: «محمد يكون شجاعًا.»

هذه الحجج وأمثالها تبين بغير شك — على اختلاف حظها من العمق — أسبقية مفهوم الوجود على كلِّ ما عداه من مفاهيم. وطبيعي أننا ينذُر أن نتذكر اليوم أن أمثال هذه الحجج يمكن أن تؤدي أيضًا إلى مفهوم الوحدة؛ لأنني عندما أفكر في أي شيء فلا بد أن أفكر فيه على نحو من الأنحاء بوصفه واحدًا؛ ومن ثَم فلا يمكنني عندما أفكر في شيء أن أجرده من وحدته، كما لا يمكنني أن أجرده من وجوده. وقد عرَفت الفلسفة اليونانية القديمة هذا؛ فنجد أرسطو مثلًا يقول في موضع مشهور من كتابه الميتافيزيقا إن الوجود والوحدة «نفس الشيء وماهية واحدة»؛ لأن «كلًّا منهما يترتب على الآخر».[٥٨] ويتفق مع هذا تحديدُ الفلسفة الوسيطة للوحدة بأنها «ترانسندنتال» الوجود.[٥٩]

بيد أن الفلسفة الغربية في مجموعها قد تطورت عبر تاريخها الطويل كتفكير في الوجود لا كتفكير في الوحدة؛ ولهذا نجد اليوم أن الأنطولوجيا (علم الوجود) — لا الهينولوجيا[٦٠] (علم الوحدة) — هي المبحث الرئيسي في الميتافيزيقا والفلسفة. لا شك أن الكلمة الأخيرة تُرِيبُنا وتفاجئنا، أما الكلمة الأولى فنراها عاديةً ومألوفة، ومع هذا فإن كلمة الأنطولوجيا أيضًا كلمة مصنوعة، لم تتكون لأول مرة إلا في القرن السابع عشر. وإذا كانت اليوم لا تُدهشنا ولا تبدو غريبةً على أسماعنا، فمرجع ذلك أساسًا إلى التعود اللغوي؛ فهذا التعود اللغوي يُغري في نفس الوقت بالتعود الفكري. ومعنى هذا أنه يغري بالكسل الفكري والعقلي؛ إذ إن التفكير الفلسفي لا يمكن أبدًا أن يصبح عادة؛ لأن عنصره الأصيل هو غير المعتاد وغير المألوف . هكذا أصبحت الكلمة بالنسبة إلينا اليوم لا تمثل شيئًا غريبًا، بل إننا نسلِّم بوجه عام بأن الأنطولوجيا هي البحث الأساسي في الفلسفة؛ كذلك صارت كلمة «أنطولوجي»، في كثير من الأحيان، مجرد زخرف لغوي؛ فالتفكير «الأنطولوجي» لا يعني، في أغلب الأحيان، أكثر من التفكير الأساسي أو التفكير الماهوي أو الجوهري.

---

[٥٨] الميتافيزيقا ١٠٠٣ ب.

[٥٩] المعروف أن الفلسفة المدرسية في العصر الوسيط قد حددت الخصائص الأساسية التي يتصف بها الموجود وتلزم عن ماهيته مباشرة، كما تصاحبه على الدوام بأنها ترانسندنتالات Transcendentals تعلو على كل المقولات والتصورات النوعية، وهم يذكرون منها في الغالب ستة؛ هي: الشيء، والموجود، والواحد، والحق (بالقياس إلى المعرفة)، والخير (بالقياس إلى الإرادة)، والمادة (للتفرقة بينه وبين غيره من الموجودات).

[٦٠] من كلمة هين ϵν أي: واحد.

ولكن هل صحيح أن «الأون» (الوجود) هو المبدأ الأخير الذي يبلغه الفكر عندما يبلغ أقصى غايته؟ وهل يتحتم أن يكون الفكر «منطقيًّا» بالمعنى الذي نأخذ به الجزء الثاني من الكلمة؛ أعني: بمعنى الفكر الذي يتطور بنفس الطريقة التي يتطور بها «اللوجوس»؟[٦١]

يرى أرسطو أن الوجود (أون)[٦٢] والوحدة (هين)[٦٣] هما الشيء نفسه (تاوتون)،[٦٤] دون أن يكون معنى هذا — كما يؤكد بصراحة في الموضع الذي أشرنا إليه — أنهما متطابقان بغير تمييز، كما يرى أن الوجود — الذي يبدأ به عبارته — له الأسبقية على الوحدة في هذه البنية الجوهرية التي يرتبط فيها الوجود والوحدة برباط وثيق. غير أن حجة أرسطو هذه لم تبقَ بغير تقنيد؛ فها نحن نجد أفلوطين نفسه — وهو يناقش كما يبدو من كلامه النصَّ السابق لأرسطو — يبين بشروحه الجدلية المفصلة أن «الأول» أو «الأسبق»، ليس هو الوجود، بل هو الوحدة: «ولكن الواحد هو الأول، أما العقل والمثل والوجود فليست هي الأولى في شيء.»[٦٥] والحجة المعتادة التي تقول إن من الممكن التجريد من كل شيء إلا من الوجود؛ حُجة لا تنطبق على أفلوطين؛ لأن الواحد الأول الخالص من الوجود يسمو عنده على كل وجود … ولهذا كان التصور الأساسي في فكر أفلوطين وفلسفته هو الوحدة لا الوجود.

وليس أفلوطين هو أول من ذهب إلى هذا؛ فإن شمول الفكر الأفلاطوني يتجلى مرةً أخرى في كون القسم الجدلي الكبير من محاورة بارمنيدز التي تُعد بمثابة «ملخص» للجدل الأفلاطوني، وشرح كل المفاهيم التأملية الأولية — كالكل، والجزء، والحد، والشكل، والسكون، والحركة، والتساوي، والخلاف، والزمان، والوجود — شرحًا متجددًا على الدوام؛ هذا القسم الجدلي من المحاورة يستهدي بمفهوم الواحد لا بمفهوم الوجود.

[٦١] الإشارة هنا إلى الشطر الثاني الذي تتكون منه كلمة أنطولوجيا؛ أي: إلى «اللوجيا» (علم–معرفة) التي تأتي من اللوجوس (الكلمة، النطق، العقل).

[٦٢] σν.

[٦٣] εν.

[٦٤] τηντον.

[٦٥] أفلوطين، التاسوعات ٦، ٩، ٢.

ولكن هناك فلاسفةً آخرين جاءوا بعد أفلوطين، وانطلق تفكيرهم من مفهوم الواحد واهتدى به. نذكر منهم على سبيل المثال ليبنتز، الذي تُعد «المونادة»[٦٦] مفهومَه الأساسي، والذي يكشف في هذا الميدان وفي غيره من الميادين عن أصالته الفلسفية المذهلة. بيد أننا لو نظرنا إلى الفلسفة في مجموعها، لوجدنا أن الاتجاه الغالب عليها هو الاتجاه الذي اتضح عند أرسطو، وأن «الوجود» قد ظل صراحة أو ضمنًا هو الموضوع الأساسي عند العدد الأكبر من المفكرين الغربيين. وينبغي علينا الآن أن نبين بصورة عامة أن هذا ليس أمرًا بديهيًّا على الإطلاق، بل هو مسألة تحتمِل النظر والتساؤل من جهات عديدة.

في العلو أو الترانسندنس الأنطولوجي يتم العلو فوق الموجود الفرد في اتجاه الوجود العام الشامل. وهذا الوجود نفسه لا يُعلى عليه، وإنما يصبح «أفقًا» يشمل كل شيء أو كل موجود، وطبيعي أن «الأفق» هنا مجرد تعبير مجازي. وعلى الرغم من أن كلمة «الوجود» نفسها كلمة بسيطة، فإن الغموض لا يكتنف ما نفهمه منها وحسب، بل يتعدى ذلك إلى الوظيفة اللغوية التي نستخدم بها هذه الكلمة، فهل تسمى شيئًا؟ هل تتحدث عن شيءٍ ما من حيث هو شيء؟ أم أنها تشير فحسب إلى شيء لا يمكن التعبير عنه؟ وما طبيعة هذا الشيء الذي تتحدث عنه أو تشير إليه؟ وما نوعه؟

لقد أكدت فلسفة الوجود المعاصرة ضرورة التمييز القاطع بين الوجود والموجود؛ فالموجودات شيء، وموجوديتها شيء آخر. ومن الواجب في رأيها أن ننتبه إلى هذا الفارق أو هذا الخلاف الأساسي عندما نعلو من الموجود إلى الوجود. وإذن فلا يجوز أن نتصور الوجود نفسه قياسًا على تصورنا لموجود أو شيء أو موضوع تكون صفته هي الوجود.

والواقع أن هذا هو أول خلطٍ وارتباك يقع فيه الفكر الطبيعي عندما يبحث عن أصل جميع الأشياء ومبدئها، فيضع هذا المبدأ منذ البداية في موضع الشيء، وعندما يُسأل عن مبدأ جميع الموجودات فيتصور هذا المبدأ منذ البداية على أنه موجود. أجَل، إن الفكر الفلسفي الحق يبدأ بالانتباه إلى هذا الفارق الأساسي، ولكن التراث الفلسفي التقليدي يبدو أنه وقع كذلك في هذا الخطأ، عندما وصف مبدأ جميع الأشياء بأنه هو الماء أو الهواء أو النار —

---

[٦٦] فضَّلت الإبقاء على هذا المصطلح بدلًا من «الأحادة» أو «الكائن الروحي الفرد» أو «الجوهر الفرد» أو غيرها من الترجمات التي يختلف حظها من التوفيق أو الإخفاق، ومن الوضوح أو الغموض؛ تبعًا لفهمنا لمذهب ليبنتز في المونادولوجيا. راجع كتابي: المونادولوجيا والمبادئ العقلية للطبيعة والفضل الإلهي، ترجمة وتقديم وتعليق، القاهرة ١٩٧٤م، دار الثقافة للطباعة والنشر.

كما فعلت الفلسفة اليونانية مثلًا في بداية عهدها — أو عندما وصفه بأنه مادة أو روح؛ على نحو ما نرى من بعض المفاهيم الشائعة في عصرنا. ففي كل هذه الحالات نجد المبدأ أو الأصل كما نجد الوجود «يُشَيَّأ» و«يُمَوْضع»، كما نجد ثمة موجودًا أو شيئًا ذا كيان مادي مستمَد من عالم الأشياء المألوف يُتصور؛ بدلًا من التفكير في الوجود نفسه مجردًا من كل شيء أو موضوع؛ ولهذا فإن كل هذه الإجابات لا ترضينا منذ البداية، ولا تلزمنا أيضًا في نهاية الأمر.

ولكن يبقى علينا أن نسأل إن كان طاليس الملطي قد وقع في مثل هذا الخطأ الفكري الأوَّلي الذي أشرنا إليه؛ أعني: إن كان قد تصور ذلك الذي يتقدم على جميع الأشياء الفردية كما يتصور الشيء. لقد لاحظنا من قبل أن الماء الذي يقول به طاليس يختلف تمام الاختلاف عن العنصر الكيميائي الذي نعبر عنه اليوم بهذه الصيغة يد ٢ أ؛ كما يتعين علينا أن نرى إن كان المتأخرون — ابتداءً من أرسطو — قد افتقروا إلى المسلَّمات الجوهرية التي اعتمد عليها هؤلاء المفكرون الأوائل في تفلسفهم؛ بحيث استندوا في دراستهم لهم وحديثهم عنهم على تصورات ومسلمات لا تناسبهم ولا تنطبق عليهم.

مهما يكن الأمر فإن الفلسفة المتأخرة لا تنظر إلى الماء ولا الهواء ولا النار بوصفها مبدأً كل الأشياء، بل تعتبِر أن الوجود هو المبدأ والأصل، إنها تحاول بهذا أن تميز تمييزًا حادًّا بين الأشياء وبين مبدأ الأشياء؛ كما يتضح هذا من الناحية اللغوية الصرفة عندما تعبر اللغة الألمانية عن كلمة المبدأ باستخدام المصدر الأسمى،[٦٧] ومع هذا كله فنحن لا نستطيع أن نقنع بهذه الآراء؛ لأنني إذا علوت فوق كل شيء على وجه الإطلاق، فلا يمكنني أن أصل إلى شيء كائن أو موجود — إن الوجود، أيًّا كان تصورنا له أو تفسيرنا فيه، يوجد أو يكون[٦٨] — بل إنه لَيكون كذلك بالمعنى الحقيقي المتميز عندما أصفه بأنه هو الذي يعطي الوجود. «أما ما يوجد — أو يكون — قبل كل الأشياء، فهو الوجود — أو الكينونة —» صحيح أن كلمة «يوجد» أو «يكون» الأولى في هذه العبارة الأساسية المهمة التي قالها هيدجر؛[٦٩] موضوعةٌ بين علامات التقويس، ومعنى هذا أن الوجود لا يوجد بنفس الطريقة التي توجد

[٦٧] يريد المؤلف كلمة الوجود أو الكينونة بالألمانية في حالة المصدر، وهي Sein.

[٦٨] هنا يستخدم المؤلف فعل الكينونة is – ist يوجد أو يكون.

[٦٩] هيدجر، نظرية أفلاطون عن الحقيقة، مع رسالة عن النزعة الإنسانية، ١٩٤٧م، ص٥٣.

بها الأشياء أو الموجودات. غير أنه مع ذلك «يوجد» أو «يكون»، أما العلو (أو الترانسندنس) الذي نقصده في هذا المجال فهو يتطلب العلو والتجاوز الفكري لكل «يوجد» و«يكون».

إن الهدف الذي نقصده من هذا الحديث يمكن توضيحه على النحو التالي: كل ما تمكن تسميته والتعبير عنه هو شيء متعيِّن وذو شكل. والعلو فوق كل ما يوجد أو يكون معناه العلو فوق كل متعين وذي شكل. يترتب على هذا أن ما أصل إليه من وراء هذا العلو لا يمكن أن يكون شيئًا يقبل التسمية والتعبير؛ ولهذا فإني لا أخطئه فحسب عندما «أُمَوضِعه» على أي نحو من الأنحاء، بل إني أكون قد أخطأته بمجرد تسميته؛ سواء أكان هذا الاسم هو «الوجود» أم «العالم». إن الفكر يعود في هذه الحالة فيعلو إلى شيء يمكن التفكير فيه؛ بدلًا من أن ينطلق إلى ما يعلو فوق كل موضوع للفكر، وما يستحيل تبعًا لذلك أن يقبل التفكير فيه أو التعبير عنه. هذا والانطلاق إلى ما يستعصي على التفكير لا يُعفي على الإطلاق من التفكير، ولا يعني بالضرورة أن نودع التفكير الوداعَ الأخير، وإنما يُلزم الفكر ببذل أقصى ما يقدر عليه من جهد؛ لأننا لا نستطيع أن ننطلق إلى ما يستعصي على التفكير، ولا نستطيع أن نصطدم به إلا عن طريق التفكير، لا؛ بل عن طريق البلوغ بالتفكير إلى أبعد مدًى يمكنه بلوغه؛ أي: من خلال التحقق المباشر الحي لحركة الفكر، ومن خلال هذا فحسب. هنا يتعذر على الفكر أن يتجه إلى شيء موضوعي أو يقف عنده ليتأمله؛ إذ يتحتم عليه أن يحقق نفسه ويواصل تحقيقها بأقصى إمكاناته، إذا أراد أن يظل على إخلاصه لقضيته. وإذا كان العلو فوق كل شيء على الإطلاق يؤدي إلى ما يستعصي على التفكير، فليس معنى هذا هو التوقف عن التفكير؛ بل معناه التصعيد فيه إلى آخر المدى. وليس من قبيل الصدفة أن يكون أعظم المتصوفين الغربيين، وهما أفلوطين وإكهارت، من أشد المفكرين تأججًا بالعاطفة، ومن أكثرِ الجدليين توهجًا بالانفعال.

كانت المهمة التي أخذنا أنفسنا بها هي انفتاح النظر على العلو عن طريق الفكر، وليس هذا بالأمر اليسير إذ أخذناه لذاته وفي ذاته، ولا هو بالأمر اليسير بوجه خاص في عصر بعيد كلَّ البعد عن العلو، مُعادٍ له كلَّ العداء؛ كالعصر الذي نحيا فيه. وقد حاولنا أثناء متابعتنا لهذه المهمة أن نحرر مفهوم العلو من حدوده وتحديداته التقليدية، وقد اخترنا لذلك بعض المفاهيم الأساسية التي تكونت عبر التراث الفلسفي، وهي التي وصفناها بالمفاهيم الميتافيزيقية واللاهوتية والذاتية والأنطولوجية. وقد يمكن بطبيعة الحال أن نقدم عددًا أكبر من المفاهيم، كما يمكن أن نفرِّع هذه المفاهيم نفسَها تفريعاتٍ أدق، ولكن هذا كله ليس من قصدنا، فالهدف واضح من الشروح التي قدمناها؛ وهو بيان قصور هذه المفاهيم

وأمثالها وعجزها عن إقناعنا أو إرضائنا. إن العلو فوق كل شيء على وجه الإطلاق لا يتحقق في مفهوم واحد منها، ويتجلى هذا من الناحية الشكلية البحتة في كونها جميعًا تتحدث عن ذلك الذي يتم العلو إليه؛ كما لو كان شيئًا ما؛ وجودًا متجاوزًا للحس والمحسوس أو إلهًا أو جوهرًا أو ذاتًا أو الوجود. ويستوي بعد ذلك أن تختلف طريقتها في التفكير في هذا الذي تتحدث عنه أو تسميه؛ فتجعل منه شيئًا موضوعيًّا أو شخصيًّا، أو شيئًا غير موضوعي ولا شخصي، فهي في كل الأحوال تعُدُّه شيئًا يمكن تسميته والتعبير عنه. ولما كان حجم العلو أو مداه لا ينفصل عن نوعه، فيبقى علينا أن نسأل في نهاية الأمر إن لم يكن هذا الذي نعلو إليه على هذا النحو مجرد وجود من صنع العقل واختلاقه.[٧٠]

إن النزعة الحديثة التي تُلح على تأكيد هذا العالم أو هذه الدنيا، كما يتضح في ولع بعض الكتَّاب باستخدام صيغ وتعبيرات لا تخلو من اسم الإشارة «هذا» مثل «هذا العصر»، و«هذا العالم» و«هذه الحياة»؛ هذه النزعة تميل ميلًا واضحًا إلى التعرض للشبهة التي ذكرناها في نهاية الفقرة السابقة، ولكن علينا أن نتنبه إلى أنه لا يمكن أن يكون هناك «هذا العالم» بغير «ذاك العالم»، ولا أن تكون هناك «حياة دنيا» بغير «حياة أخرى»، وأن «الدنيا» المزعومة ليست في أغلب الأحيان إلا «الأخرى» مقلوبة؛ إذ تُرفع «الدنيا» إلى مستوى «الأخرى»، ويُجعل منها شيءٌ مطلق، بغير أن يؤدي هذا بحال من الأحوال، كما يزعم البعض، إلى تجاوز الأخرى أو التغلب عليها تمامًا.

إذا كان النقد الذي نطبقه في هذا المجال يَفرض علينا، فيما يفرضه، أن نفكر في الميتافيزيقا واللاهوت والفلسفة الذاتية والأنطولوجيا تفكيرًا متعاليًا أو ترانسندنتاليًّا لا يعلو عليها جميعًا ويتجاوزها، فليس معنى هذا أبدًا أننا نُبطلها أو نُلغي مفاهيم العلو النسبية التي تنطوي عليها بضربة يد واحدة. إن تصرفًا كهذا بإزاء المجهود الفكري الضخم الذي يرتبط بهذه الأشكال المختلفة من التفلسف؛ لن يكون إلا تصرفًا طائشًا أحمق؛ فالواقع أن هذا النقد إذا أُحسن فَهمه، لن يؤدي فحسبُ إلى الحفاظ على ما أنجزه ذلك الفكر، بل إنه سيسلط عليه النور؛ لأن النور الحق هو وحده الذي يعلو على كل شيء، ويسبق كل شيء.

سنحافظ إذن على منجَزات هذه الفلسفة التقليدية، وكل ما نطلبه هو ألا نقف عندها أو نكتفي بها، فقد تبين لنا مما سبق، وبخاصة في كلامنا عن الميتافيزيقا، أن كل هذه

---

[٧٠] ens rationis.

المفاهيم التي سقناها عن العلو لا تكفي نفسها بنفسها، ولا تفي بالغرض الأصلي المقصود منها؛ وهو العلو بالفكر فوق الكل.

لقد أردنا من النقد الذي طبقناه ألا يكون نقدًا خارجيًّا، بل نقدًا داخليًّا، ولم نفعل هذا بدافع التعالم، وإنما اقتضت ذلك طبيعةُ الموضوع نفسه الذي نتناوله هنا بالبحث؛ من حيث إنه لا يمكن التعبير عنه إلا إذا عبرنا عما ليس من طبيعته؛ ولهذا كان الغرض الوحيد من النقد هو أن يؤدي بنا إلى العلو المنشود فوق كل شيء على وجه الإطلاق، كما كان هذا النقد جزءًا لا يتجزأ من الموضوع نفسه.

وعند هذا الموضع يتجدد الاعتراض الذي لمسناه من قبل لمسًا خفيفًا، ويزداد قوة؛ ألَا نحمِّلُ العلو (الترانسندنس) فوق ما يَحتمل بهذا النقد وبالتحديد الأساسي الذي يقوم عليه؟ فإلى أين يسوقنا العلو فوق كل شيء على الإطلاق — حتى فوق الله والذات المطلقة والوجود — إلا إلى الفراغ الكامل والعدم الخالص؟ وماذا عسى أن يكون لمثل هذا العلو، إن لم يكن مجرد (يوتوبيا) محضة، من دلالة أو معنًى؟ ثم ماذا نكسب منه أو نجني من ورائه؟

يمكننا من الناحية الشكلية أن نردَّ بسهولة على الاعتراض الأول؛ فنقول: إن مَن يعلو فوق كل شيء على الإطلاق يعلو كذلك فوق الفراغ والعدم. ولن يكون هذا الرد مجرد تخلص جدلي، بل إنه سيشير من جديد إلى أننا نعود إلى التفكير في ذلك الذي علينا أن نعلو إليه والكلامِ عنه كما لو كان شيئًا؛ أي: إن الأمر يقتصر على نفي المتجاوز للمحسوس أو الله أو الوجود أو سائر ما عرفناه في المفاهيم التقليدية للعلو، دون ملء الفراغات التي نشأت عن ذلك بشيء جديد، وبهذا نظل محصورين في نطاق ذلك التفكير في العلو، وكذلك نفعل لو سألنا عن قيمته ومعناه.

وقد يمكننا من الناحية الجدلية أن نلاحظ في هذا الصدد ما يلي: إن «الكل» و«العدم» — سواءً أكانت نظرتنا إلى هاتين الكلمتين نظرةً سطحية أو عميقة، غامضة أو محددة — هما في الحقيقة مفهومان متضادان. ولكن العلو لا يمكن أن يؤدي بنا إلى الطرف المضاد لما نريد أن نعلو عليه؛ لأن الضد، كما لاحظنا، يقع على نفس مستوى الضد المقابل له؛ ولهذا فإن العلو فوق كل شيء على الإطلاق لا يمكن أن ينتهي إلى العدم، بل لا بد أن يتجاوز الكل والعدم جميعًا.

بيد أننا لم نتعود على مثل هذه التأملات الجدلية على الرغم من بساطتها ووضوحها، ومع أننا ندرك أنها سليمة من الناحية الصورية والمنطقية، فإنها لا تُفلح في إسكات الشكوك التي تثور في صدورنا. إن هناك شيئًا في أنفسنا يتحفز دائمًا للوقوف في وجه كل

علو ومقاومته؛ وبخاصة إذا كان علوًّا شاملًا كالذي نطلبه في هذا السياق، ونحن لن نأخذ هذه المقاومة الباطنة مأخذًا سهلًا؛ لأنها تكشف في الحقيقة عما نريد أن نسميه هنا بالفهم المشترك أو العام. ولهذا الفهم العام مفهومُه عن العلو، وهو يتلخص في إنكاره والقول بأنه عدمٌ ولا شيء.

(٣) الفهم العام ومفهومه العدمي عن العلو

سنستخدم هنا تعبير الفهم العام أو المشترك بمعنًى أشملَ وأعم مما يُستخدم به عادةً في معظم الأحوال؛ بحيث نصف به كل موقت فكري يرفض العلو بوجه عام وينكره؛ أي: إننا لن نستخدم هذا الاصطلاح للكشف عن الأسلوب الشائع في التصور والحكم وتعريته، بل للدلالة به على موقف ميتافيزيقي. صحيح أن الشيء الذي يميز الفهم العام هو وقوفه موقفَ العداء من الميتافيزيقا؛ بيد أن كل عداء للميتافيزيقا يقوم هو نفسه على موقف ميتافيزيقي مسبق. ومن المألوف أن يكون هذا الموقف الميتافيزيقي الذي يخفى على الفهم العام نفسِه تفكيرًا ميتافيزيقيًّا تقليديًّا أصابه الذبول والضحالة والجمود.

إذا كنا نصف الفهم العام بأنه موقف عدائي من الميتافيزيقا، أو بمعنى أدقَّ بأنه إنكار للعلو، فإن هذا يدل على أننا لا نقلل من شأنه أو نأخذه مأخذًا هينًا أو نعُدُّه شيئًا تافهًا مبتذلًا، على الرغم من أن التفاهة والابتذال هما المجال الحقيقي الذي يدور فيه فكره «الفلسفي». إننا لَنعتقد على خلاف ذلك بالأهمية البالغة للفهم العام، ونحاول ما وَسِعَنا الجهد أن نتعمق ماهيته؛ أي: أن نفكر فيه من ناحية العلو. ومعنى هذا أننا لا ننظر إليه على أنه ظاهرة انحلال وتدهور عقلي، أو نتيجة إهمال أو خمول فكري، وكأن في الإمكان أن نتغلب عليه بمزيد من الدقة والحدَّة في التفكير. لقد قلنا إن الفهم العام ينكر العلو ولا يكتفي بنفيه، وفي كل إنكار وجهٌ من الفاعلية، ولكن الفاعلية الإنسانية الخالصة التي تنبع من نفسها فحسب شيءٌ لا وجود له، ففي كل ما يفعله الإنسان شيء يرتفع دائمًا فوق هذا الفعل ويعلو عليه، وإذ كان الفهم العامُّ يسُدُّ أذنيه ويوصِد أبوابه دون هذه الفكرة الأساسية، فإن ذلك يرجع إلى طبيعته وماهيته؛ إذ يعتقد أنه قادر على القيام بكل شيء من ذاته وبالاعتماد على ذاته وحدها.

إن تداول تعبير «الفهم العام» وشيوعَه يتضمن وجوده بصورة دائمة في كل تفكير، وليس التفلسف بمعناه الأوسع إلا التغلب على الفهم العام الكامن فينا. والواقع أن التغلب

التام على الفهم العام والتخلص النهائي منه أمر مستحيل؛ إذ إنه يظل دائمًا على نشاطه، ويستيقظ فينا من جديد بمجرد أن يتراخى التفكير الفلسفي الحق.

وجدير بالملاحظة أننا لا نستخدم كلمة «عام» أو مشترك في هذا المجال بمعنًى تقويمي، بل للتمييز والوصف؛ فالعام أو المشترك بحسب معناه الأصلي هو الذي «ينتمي لعدد كبير من الناس أو ينسُب إليهم طريقة متساوية»، ثم هو كذلك أمر يتعلق بالجميع على نحو متساوٍ. بيد أن العلو لا يمكن أبدًا أن يكون شيئًا مشتركًا أو يصبح شيئًا عامًّا، بل الأحرى أن يقال عنه إنه يُعزل ويُفرد. وليس في إمكان أحد أن يقوم بالعلو بالاشتراك مع غيره، بل لا بد لكل إنسان هنا أن يتولى وحده كل شيء. إن الإنسان الذي يعلو إنسان وحيد، وهل يمكن لمن يعلو فوق كل شيء على الإطلاق أن يكون مع أي شيء أو مع أي إنسان؟ إن الفهم العام على العكس من ذلك هو الشيء المشترك بين الجميع بغير خلاف، فهو لا يتعلق بالفردية ولا بالشخصية، بل إنه بطبيعته وماهيته عدوٌّ كل خصوصية وتفرُّد.

إذا كان من المستحيل أن يصبح العلو شيئًا عامًّا مشتركًا، فليس معنى هذا، كما قد يتبادر إلى الأذهان، أن الذين يتفردون عن طريقه يمثلون كثرة منعزلةً انعزالَ الذرات عن بعضها البعض. فالحق أنهم متحدون اتحادًا يزيد في أصالته وقوته — أي: اتحادًا مطلقًا — عما يمكن أن يحدث نتيجة أي نوع آخر من أنواع الاتحاد؛ لأن هذا الأخير سيظل في نهاية الأمر اتحادًا نسبيًّا.

وهذه هي بعض الخصائص الرئيسية التي تُميز الفهم العام بمعناه المقصود في هذا السياق.

(٣-١) الفهم العام والكمون (الإمانتس)

من طبيعة الفهم العام أن يميل إلى الانغلاق وسد الأبواب في وجه كل علو، ومن ماهيته كذلك أن ينكمش على ذاته ويتحجر في ذاته، فالفهم العام يعُد كل ما يقع خارجه عدمًا، ولكنه ليس العدم الذي نقصده في لغة الفلسفة، وإنما هو العدم بمعناه المبتذل الميت. أما العقل الذي لا يعادي العلو، فمن طبيعته الارتفاع وتجاوز الذات والانفتاح. الفهم العام يعُد كل ما يقع خارجه لا شيء، ولما كان في نظر نفسه هو كل شيء، فإن هذه المقولة تصدُق عليه: الكل كل، والعدم عدم. سنصف هذه المقولة بأنها هي المقولة الأساسية في ميتافيزيقا الفهم العام. إنها المقولة التي يؤكد بها نفسه بصورة ميتافيزيقية في وجه كل ميتافيزيقا، ويحاول بها أن يحصِّن نفسه من كل علو.

ولما كان كل شيء في نظر الفهم العام هو كل شيء، وكان العدم في رأيه هو العدم، فإن «المصادرة» الميتافيزيقية التي يسلِّم بها هي «الكمون»؛[٧١] أي: البقاء في ذاته، وعدم الخروج عن حدود ذاته، أو الارتفاع فوقها وتجاوزها. وإذا كان الفهم العام يطالب دائمًا بالمزيد — وأين اليوم مَن لا يسعى إلى المزيد: المزيد من العلم، والمزيد من القوة، والمزيد من الملك؟! — فإن هذا الطلب الملحَّ لا يصدر عن رغبة في التفوق والعلاء على الذات؛ لأن العلاء فوق الذات لا يقدِر عليه بحق إلا مَن يستولي عليه «العالي»، ويمتلك عليه كلَّ كيانه. أما الفهم العام فيرى أنه ليس هناك شيء يمكن أن يعلو عليه، وإذا كنا نلمس لديه الشوق المستمر نحو المزيد، فإنما يتفق هذا الشوق مع رغبته في احتواء كل شيء وإخضاعه لإرادته؛ لكي يتحاشى بذلك كل خطر يهدد طموحه للشمول، وليس ثمة شيء في نظره — طبقًا لمقولته الميتافيزيقية الأساسية — يمكن أن يتأبَّى عليه أو يستعصي على الإحاطة به والسيطرة عليه.

إن الفهم العام لا يعرف غير المقارنة وأفعل التفضيل، ولكنه لا يعلم شيئًا عن «ما وراء» أو هو لا يفهم من «الماوراء» إلا المزيد والتصعيد الكمي. إن الكم هو مجاله الحقيقي الذي يتحرك فيه، وهو لا يعرف عن اللامتناهي إلا أنه ما لا نهاية له؛ ولهذا فهو يُقدِّر كل شيء ويَقيس كل شيء بمقياس العدد. ومع أنه يسعى في كل مجال إلى كل ما هو لامحدود، فإنه مع ذلك لا يعرف شيئًا عن العظمة بالمعنى الذي حددناه من قبل ووصفاه بأنه من

---

[٧١] الكمون (أو المحايثة) Immanence – Immanenz، وتأتي الكلمة من الفعل اللاتيني الذي يدل على البقاء في الداخل، وهذا هو المعنى الذي أخذه بها كانط؛ بمعنى البقاء في حدود التجربة الممكنة وعدم تخطيها إلى ما يكون وراءها أو فوقها أو شرطًا ومبدأً لها. وبهذا المعنى تكون أية فلسفة تقول بوحدة الوجود فلسفة كُمون أو مباطنة، كما تكون الفلسفات المثالية الذاتية بصورة أو أخرى فلسفات «كمون»؛ لأنها تردُّ عالم الموضوعات والواقع الخارجي إلى الذات أو الوعي، أو على الأقل تعطي الصدارة للذات والوعي ومضموناتهما. وقل مثل هذا بطبيعة الحال عن الفلسفات «الأنانية» التي تردُّ كل شيء إلى «الأنا» وأحوالها وتصوراتها مثل فلسفة ماكس شتيرنر. ومن الملاحظ أن القواميس الفلسفية تكاد تُجمِع على أن الإماننس عكس الترانسندنس. وقد فنَّد المؤلف هذا الرأي من قبل؛ إذ بيَّن أن مقابل الكامن (الإمانن immanent) هو المنتقل إلى transeunt–transiens، وهو نوع من المفارقة على كل حال، ولكنه لا يطابق التجاوز والعلو بالمعنى المطلق المقصود في هذا الكتاب. هذا وهناك فلسفة تُعرف بفلسفة الكمون، وقد قال بها فيلهم شوبه W. Schuppe (١٨٣٦–١٩١٣م) الذي أصدر سنة ١٨٩٧م كتابًا بهذا العنوان، ومجمل مذهبه أن الوجود هو مضمون الوعي أو الشعور، وأنه لا يمكن تصور وجود بغير وعي ولا موجودٍ بغير ذاتٍ تفكر فيه. وهي فلسفة تفرغت عن النزعة الوضعية.

أهم الخصائص المميِّزة للعلو. وهو يحاول أن يشد هذه المنظمة حيثما وجدها إلى عالَمه الصغير؛ لأن كل شيء في نظره صغير، وينبغي أن يظل صغيرًا حتى يتسنى للجميع أن يشاركوا فيه.

(٣-٢) الفهم العام والبقاء

من طبيعة الفهم العام وماهيته أن تكون إرادته محض نشاط وعناد؛ فالفهم العام لا يتخلى فحسب عن العلو، بل يسد أبوابه في وجهه ويغلق نفسه دونه. إن إنكاره للعلو إنكار فعال، ولا بد أن يكون كذلك لأنه لا يستطيع أن يؤكد نفسه إلا بهذه الطريقة، ولأن إرادة تأكيد الذات هي إرادته الحقيقية؛ ولهذا فإن جهوده منذ القدم لا تقف عند ترك الفلسفة والتباعد عنها، بل تتعدى ذلك إلى كراهيتها والحقد عليها؛ لأنها تزعج طمأنينته الزائفة وتُقلق أمنه الكاذب، وحيثما اصطدم بالفلسفة وجدناه يسارع بالهجوم عليها.

والفلسفة لا تستطيع أن تدافع عن نفسها في وجه هذه الهجمات التي تأتيها من جانب الفهم العام، فليس مجالها هو «الضد» بل «الماوراء». وحيثما حاولت الدفاع عن نفسها فقدت ماهيتها الحقة؛ ولهذا وقف الشامتون والساخرون من الفلسفة دائمًا في جانب الفهم العام.

(٣-٣) الفهم العامة والموضوعية

غير أن فاعليته هذه لا تنبثق من فعل بالمعنى الحقيقي للكلمة — إذ إن الجمود والخمول من أهم خصائص الفهم العام — بل تأتي من التهرب من الالتزام الذي يحققه العلو. إن الفهم العام يتريث ويتلبث، ويجمُد ويتحجر، ويصمُد ويُصر، وهو لهذا بلا تاريخ، وبقاؤه غير تاريخي. على حين أن العقل هو الذي يتغير باستمرار ويتحول بغير انقطاع؛ ولهذا فإن الميتافيزيقا المنهارة التي فقدت كل قدرة حقيقية على صنع التاريخ؛ لا تزال قادرةً على البقاء بصورها وأشكالها الظاهرة إلى ما شاء الله في الفهم العام.

لا يعترف الفهم العام إلا بكل ما هو شيء وموضوع؛ كل ما لا يستطيع أن يُمسكه ويقبض عليه؛ فهو في نظره غير واقعي، وهو لهذا يطالب بأن يقوم كل شيء على «التجربة» أو يُرد إليها. وكل ما لا يحمل بطاقة الشيء والموضوع يُعد في رأيه مجردَ مظهر وهمي لا يلزم أحدًا من الناحية النظرية، ولا يُجدي نفعًا من الناحية العملية. ومن ثم كانت حجته

الأساسية في إنكار العلو هي: أن كل ارتفاع فوق المحسوس أو تجاوز لما له شكل لا يمكن أن يؤدي إلا إلى الفراغ والعدم.

ويعبر أفلوطين عن هذه الحجة في رسالته عن «الخير والواحد» بقوله: «ولكن بقدر ما تتغلغل النفس فيما لا شكل له — وهو الذي تجد نفسها عاجزة عجزًا تامًّا عن إدراكه؛ لأنها لا تتحدد به ولا تُطبع بخاتمه — بقدر ما تنزلق عنه ويملؤها الخوف من أن ترتد عنه فارغة اليدين. من أجل هذا ينالها التعب من مثل هذه الأمور، فتهبط عن طيب خاطر؛ إذ تجد أنها تُفلت منها جميعًا في كل مرة، حتى تصل إلى ما يدرَك بالحس وتستريح على أرض ثابتة، مثلما يتعب البصر من رؤية الأشياء الصغيرة ويميل إلى الاستقرار على الأشياء الكبيرة.»

إن هذه السطور تقدم لنا صورة ملموسة رائعة للصعوبة المجردة التي يلاقيها الفكر عندما يحاول الارتفاع فوق كل ما له شكل. ومعظم شروح أفلوطين في هذه الرسالة وغيرها ينصبُّ على التغلب على المقاومة الباطنة؛ التي تجعلنا بالطبيعة أو تجعل الفهم العام فينا يعارض هذا الارتفاع ويقف في طريقه. ولا بد في هذا الموضع من التعرض باختصار لمشكلة التجربة وعلاقتها بالعلو.

ملحق: العلو والتجربة

لو أخذنا كلمة التجربة بالمعنى السائد في اللغة العادية واللغة الفلسفية على السواء — أي: بالمعنى الذي يدل على المعرفة القائمة على أساس الإدراك الحسي — لاتضح لنا أنه يستحيل أن توجد ثمة تجربةٌ بالعلو والعالي؛ لا داخلية ولا خارجية؛ لأن من يعلو فوق كل شيء على الإطلاق، لا يعلو فحسب فوق كل ما هو طبيعي (فيزيائي)، وإنما يعلو كذلك فوق كل ما هو نفسي؛ ولهذا السبب بعينه يتعذر على علم النفس والتحليل النفسي أن ينفُذا إلى حقيقة العلو أو يجدا مدخلًا إليه. وحيثما تصور التحليل النفسي أنه يملك الوسائل التي تمكِّنه من العلو، لم يزد الأمر في الحقيقة على أن يكون نوعًا من إذابة الحدود والخلط بين المفاهيم والتصورات. والمفهوم الذي قدمناه عن التجربة — وسوف نسميه هنا المفهوم الضيق للتجربة — هو المفهوم نفسه الذي نجده عند كانط. إنه يحدد تصوره للتجربة في كتابه الأساسي «نقد العقل الخالص» بقوله: «التجربة معرفة بالموضوعات عن طريق

الإدراكات الحسية.»[٧٢] وعلينا أن ننتبه إلى «المعرفة بالموضوعات» في هذا التحديد الكانطي. فالتجربة في رأي كانط تنصب بحسب ماهيتها على الموضوعات، ولا تقوم للموضوعية في رأيه قائمةٌ إلا بتطبيق صور الفهم أو أشكاله؛ أي: بتطبيق المقولات على المعطى الحسي؛ بحيث تضع الذات في عملية الوعي الترانسندنتالي، كما يسميها كانط، الأشياءَ أمامها بوصفها موضوعات. وهكذا لا تقتصر التجربة عند كانط على التجربة الحسية، كما زعم أصحاب النزعة الحسية مثل لوك، وإنما هي — على حسب تعبير كانت في التمهيدات (البروليجومينا) — «نتاج الحواس والفهم»؛ ومن ثم فليست التجربة كذلك مجرد تقبُّل أو تلقٍّ، بل هي تلقٍّ وتلقائية في وقت واحد. ومفهوم كانط للتجربة ينطوي بالضرورة على الأنا الترانسندنتالية بوصفها الشرط الأعلى لكل موضوعية وكل وحدة بين الموضوعات؛ ولهذا كان كانط منطقيًّا تمامًا مع نفسه عندما انتهى إلى استبعاد كل تجربة متعالية ونفي إمكان قيامها. إن العالي لا يمكن أن يكون موضوعًا؛ لأن الموضوعية لا توجد إلا بالإضافة إلى «أنا» أو ذات، ولا توجد في نفس الوقت إلا في مواجهة أنا أو ذات؛ على حين أن هذه الذات بوجه خاص يتم العلو فوقها أثناء العلو إلى ما يقع خارجها وفوقها.

لقد بيَّن كانط أوضح بيان وأجلاه أن العالي يُفلت من التفكير الذي يتم من خلال المفاهيم والمقولات، ولكن كانط فَهِم التفكير منذ البداية فهمًا عقلانيًّا، وفسَّره تفسيرًا عقلانيًّا؛ أعني بوصفه فهمًا وعقلًا.[٧٣] والسؤال الذي يفرض نفسه الآن هو ما إذا كان الفهم والعقل، كما تصورهما كانط — أي: كمَلَكتَي المفاهيم والأفكار على الترتيب — هما الشكلان الوحيدان للفكر. إننا لا نستطيع التسليم ببداهةِ هذا التفسير العقلاني الذي يقوم عند كانط على الميتافيزيقا والمنطق التقليديَّين، ولا نستطيع القول بأنه واضح أو بيِّن بذاته.

إذا كان كانط ينفي إمكان قيام تجربة العلو وإمكان المعرفة بالعالي، فإنه مصيب في هذا الموقف الذي ينطلق فيه من الفروض والمقدمات التي وضعها لفلسفته؛ ولكن علينا أن نتذكر أن مفهومه عن العالي شأنه في هذا شأنُ مفهومه عن التجربة والفكر؛ كلها مفاهيمُ ضيقة قاصرة، تقوم على أساس موقف ميتافيزيقي حددته ظروف تاريخية، ولم يضعه كانط نفسه موضع السؤال، ولا كان في مقدوره أن يفعل؛ ذلك أن كل فلسفة تبدأ بوضع

[٧٢] أعمال كانط، طبعة كاسيرر، ب ٢١٩.

[٧٣] يشير المؤلف هنا إلى الاصطلاحين الأساسيَّين في فلسفة كانط النظرية؛ وهما الفهم Understanding – Verstand؛ وهو مَلكة المفاهيم أو التصورات. والعقل Reason – Vernunft؛ وهو ملكة الأفكار.

ميتافيزيقي أساسي. صحيح أن هذا الوضع ليس تعسفيًّا ولا خاضعًا للهوى الشخصي، ولكنه، كوضع للأساس، لا يقبل هو نفسُه تأسيسًا أو تبريرًا. و«الوضع» الذي نقصده لا يجوز أن يُفهم على معنى الصنعة البشرية — فالفلسفة لا تُصنع على الإطلاق — بل على معنى التأسيس الميتافيزيقي.

إن مفهوم العالي (الترانسندنت) عند كانط مفهوم ضيق؛ لأنه فَهِم العلو بالمعنى الذي فهمتْه الميتافيزيقا المدرسية التقليدية عند فولف وأصحابه، فرأى أنه هو الأفكار العقلية الثلاث: الله، والحرية، وخلود النفس ... ومفهومه عن الفكر مفهوم ضيق؛ لأنه يفهم الفكر على أنه هو «الأنا أفكر» للفهم والعقل، ومفهومه عن التجربة مفهوم ضيق؛ لأنه متعلق تعلقًا تامًّا بالمعطى الحسي.

ولا يمكن على أساس الفروض والمقدمات السابقة أن تكون هناك تجربة بالعلو؛ لأن تجربة شيء ما سيكون معناها أن أحتويه في نفسي وحواسي وفهمي. ولكنا لو أخذنا التجربة، كما نحاول أن نفعل في هذا الحديث، على نحو مخالف للمعنى الديكارتي الحديث الضيق المحدود — إذ إن مفهوم كانط عن التجربة يرجع في نهاية الأمر إلى الموقف الميتافيزيقي الأساسي لديكارت — لو فعلنا هذا وفهمناها (أي التجربة) بالمعنى الواسع الذي تدل عليه الكلمة في أصلها اللغوي، لأمكننا القول بأنه ليست هناك تجربة بالعلو فحسب، بل إن هذه التجربة لَتفوقُ في قوتها وعمقها ودقتها أية تجربة دنيوية وحسية، هذا إن كان هناك سبيل لمقارنتها بها على الإطلاق.

المقصود بالتجربة والتجريب بمعناهما الأصلي في اللغة الالمانية هو الحركة التي تتم عن طريق السفر، ثم تطوَّر المعنى فأصبح يدل على التجول والترحال، كما أصبح في الاستخدام المجازي يُستعمل دلالةً على استطلاع المعلومات والأنباء عن طريق التجول والسفر؛ على نحو ما نصف شخصًا بأنه محنك أو مجرِّب بمعنى أن الأسفار قد علَّمته وصَقَلته، وما يجربه الإنسان يؤثر عليه ويصيبه. ولو أخذنا التجربة بهذا المعنى الواسع الذي يتميز في نفس الوقت بالدقة والتحديد، الشديد لتبين لنا أن الإنسان لا يجرِّب بالحواس وحدها. فأية حقيقة رياضية على سبيل المثال هي شيء يؤثر على الإنسان أو «يصيبه».[٧٤] فإذا

[٧٤] تدور تأملات المؤلف في هذا الموضع على المعنى الاشتقاقي لكلمة erfahren (يجرب/يختبر) Widerfahren (يصيب الإنسان أو يحدث له بحيث يتأثر به ويعانيه)، وقد حاولت التعبير عن هذه المعاني التي يصعب نقلها إلى لغة أخرى، ولا أدري مدى نصيبي من التوفيق.

عرفنا أن أضلاع المثلث الثلاثة تلتقي دائمًا في نقطة معينة، أصابنا من ذلك شيء ما، ولو تتبعنا البرهان الرياضي على هذه القضية، لوجدنا أنه شيء هائل مذهل (وليس من قبيل الصدفة أن يكون أفلاطون قد اشترط الاشتغال بالرياضة أساسًا للاشتغال بالفلسفة)؛ لأننا سنصطدم عندئذٍ بشيء نصنعه نحن ولا يصنعه أي إنسان آخر، بل ولم يصنعه «إله».

إننا نصطدم بشيء لا نقوى على تغييره أو تبديله في قليل ولا كثير، ويفوق قدرتنا ويتجاوزها تجاوزًا تامًّا، شيء لم يُصنع ولا يقبل الصنع على الإطلاق، مهما أخذنا الكلمة بمعناها الرحب أو بمعناها الضيق. إننا نصطدم بما لم يُصنع. وهذا الذي يفوق قدرتنا ويعلو على كياننا هو الشيء الهائل المذهل، وعالم القوانين والعلاقات الرياضية بأسره عالم مذهل، ولا يرجع هذا إلى ثرائه العظيم وغناه بأمور عجيبة وظواهر مدهشة، بقدر ما يرجع إلى أننا نصادف فيه شيئًا أو يصيبنا منه شيء لم يُصنع. ولكن قوانين الفكر الخالدة التي يعبر عنها المنطق تصيب أنفسنا أيضًا وتؤثر عليها. وإذن فنحن لا نجرب — بالمعنى الواسع الحي لهذه الكلمة — بحواسنا فحسب، وإنما نجرب كذلك بفكرنا، بل إن الإنسان بقدر ما يفكر تفكيرًا حقيقيًّا — والمعروف أن هذا شيء نادر جدًّا في حياتنا — ولا يكتفي بممارسة النشاط الذهني بطريقة آلية وخارجية، وهو الأمر الطبيعي السائد بين الناس؛ بقدر ما يقوم بتجاربَ تفوق في دقتها ونفاذها كلَّ تجاربه المبنية على الإدراك الحسي، ويزداد حظه من النفاذ والعمق بمقدار ما يزداد تفكيره نقاءً وقوة؛ أي: بقدر ما يزداد تجريدًا. ذلك أن الفكر وما يصيب الإنسان أثناء التفكير أقرب إلينا وأشدُّ التصاقًا بحياتنا الباطنة؛ ومن ثم فهو أدق من الإدراك الحسي ومحتوياته. الواقع أن هذا كله معروف، ولكن يبدو ألا ضير من التذكير به في هذا المجال. بيد أن الفكر وما ينطوي عليه من التقنين ليس هو الشيء الوحيد الذي يصيبنا ويؤثر فينا إلى جانب الإدراك الحسي. إننا نجرب أنفسنا كذلك، لا من حيث ارتباطًا بطبيعتنا الجسدية والعقلية والنفسية المتفردة فحسب، ولا من حيث اختلافنا من ناحية الجنس؛ كأن يكون الواحد منا رجلًا أو امرأة، بل كذلك من حيث إننا لم نصنع أنفسنا ولا نملك القدرة على صنعها. وهذه التجربة التي تتصل بتجربة الأنا اتصالًا جوهريًّا هي بدورها تجربة أقوى وأعمق من كل تجربة حسية وفكرية. وقد رأى ديكارت أن خبرة الأنا المفكرة بذاتها تبلغ من القوة مبلغًا جعله يعتقد أن في إمكانه أن يجعلها الأساس الذي تقوم عليه الفلسفة بأكملها، والهدف الحقيقي من تأملاته العظيمة هو أن يبين بوضوح أن اليقين الكامن في تجربة الأنا يفوق كل ما عداه من ضروب اليقين؛ بما في ذلك اليقين الرياضي نفسه. وإذن فالتجربة لا تقتصر على ما تدركه عن طريق الحواس؛ فنحن نقوم في

مجال التفكير والخبرة الذاتية، كما بينا من قبل، بتجاربَ تفوق في حدتها وعمقها ونفاذها كل التجارب الحسية. ولكن إذا كان العالي، بوصفه ذلك الذي لا يُصنع، يدخل كذلك في هذه التجارب — لأن من الواضح أن أية تجربة لا بد أن يصحبها أو يدخل فيها نوع من العلو — فليست هذه التجارب مع ذلك بتجارب العلو الذي نسعى إليه، ولا هي بالتجارب المتعالية الحقة. ربما كان الغرض الوحيد من هذه التأملات هو زعزعة التحيز الطبيعي الذي يسيطر على الفهم العام، ويصور له أن التجربة مقصورة على التجربة الحسية. إن تجربة العلو بمعناه الدقيق الشامل لا بد أن تكون مختلفة تمامَ الاختلاف عن كل تجربة حسية، بل عن كل تجربة فكرية موضوعية؛ سواء تمت هذه التجربة الفكرية في مجال الرياضة أو في إطار المقولات، وسواء كانت تجربة منطقية أو أنطولوجية؛ لأن العالي نفسه لا يمكن بحال من الأحوال أن يكون موضوعيًّا ولا أن يكون موضوعًا. إن خلاف الذات–والموضوع، وهو الخلاف الذي يميز كل تجربة طبيعية ودنيوية، لا يمكن تطبيقه على تجربة العلو، بل إن تجربة الوعي المرتكزة على نفسها تتحدد كذلك من خلال هذا الخلاف أو هذا الفارق الأساسي الدنيوي. صحيح أن الذات والموضوع يلتقيان في تجربة الذات أو خبرة الأنا بنفسها، ويصبحان شيئًا واحدًا. وصحيح أن هذه التجربة تفوق في تلقائيتها ويقينها كلَّ ما عداها من تجارب طبيعية — كما أوضح ديكارت بصورة رائعة في تأملاته — ولكن يبقى مع ذلك أن الذات تجرب نفسها فيها كما تجرب موضوعًا، كما أنني أُصبح بالنسبة لنفسي موضوعيًّا على نحو من الأنحاء، وإن لم يبلغ بي الأمر أن أصير شبيهًا بشيء من الأشياء الموجودة في العالم الخارجي.

ومع ذلك، فلا يمكن بحال من الأحوال أن يصبح العالي موضوعيًّا. إن حضوره من نوع آخر مختلف عن الحضور الموضوعي؛ فهو موجود هناك، ولكنه ليس موجودًا بحيث أناله أو أضعه في قبضتي. أضف إلى هذا أن العالي لا يمكن التفكير فيه كما لو كان شيئًا ما؛ لأنني إذا فكرت في شيء بوصفه شيئًا ما — وكل تفكير طبيعي من خلال المقولات هو من هذا النوع — فإنني بذلك أُدخله أو أُدرجه في تفكيري؛ على حين أن العالي هو الذي يتجاوز كل تفكير ويسمو عليه، فلا يمكن للفكر أن يجربه عن طريق التفكير فيه؛ لأن كل ما يملكه الفكر هو أن يصطدم به؛ بحيث يعجِز عن النَّفاذ إليه والتغلغل فيه، ويرد إلى نفسه بواسطة ذلك الذي اصطدم به، وبحيث إن ما يجربه الفكر في لحظة الاصطدام هذه يستعصي على التفكير فيه أو التعبير عنه. وإذن فإن الفكر المتعلق بالعلو مختلف تمامَ الاختلاف عن الفكر الطبيعي المعتاد الذي يتم وَفقًا لمقاييس الذهن؛ لأن هذا الفكر الأخير

يفكر في موضوعه بوصفه شيئًا ما، ويستطيع أن يركز على ما يريد التفكير فيه، وأن يتريث عنده ليتأمله ويتدبره. أما ذلك الفكر فلا يمكنه أن يتصور موضوعه ولا أن يمسك به. إنه لا يستطيع أن يصل إليه إلا من خلال حركة تؤدي به حقًّا إلى نوع من «الاحتكاك» يفوق كل إدراك موضوعي، ويسمو عليه سموًّا لا حدَّ له، ولكن هذا «الاحتكاك» ولا يكون إلا شيئًا خاطفًا كالبرق الذي يلمع في الأفق لحظة واحدة. إن الملموس يردُّ على الفور من يلمسه ويُلقي به بعيدًا عنه. ولا يملك هذا أن «يتلبث» عند «موضوعه» إلا إذا كرر حركة الفكر من جديد. صحيح أن الموضوع قد يُفلت مني أيضًا عندما أفكر من خلال المقولات؛ وذلك حين أعجِز عن التركيز عليه تركيزًا كافيًا، وهذا شيء يتكرر على نحو أو آخرَ باستمرار. ولكن الأمر في حالتي هذه يختلف عن ذلك؛ فكلما اتجهت بكل تفكيري نحو «الموضوع»، وكلما أصبته أو خُيِّل إليَّ أنني أدركته، أُلقيتُ بعيدًا عنه ورُددت إلى الخلف.

إذا كنا نحاول من وراء هذه الملاحظات أن نشير إلى اختلاف تجربة العلو عن التجربة الموضوعية اختلافًا تامًّا، فإن واجبنا الأساسي هو أن نبين قصور هذه الحُجج وأمثالها. إننا نقف بذلك، إن صح هذا التعبير، على أرض التجربة الطبيعية بالعالم، ونرتكز على الفهم العام، محاولين الكشفَ عن تجربة العلو. ولكن هذا أمر لا سبيل إلى تحقيقه بغير تحفظات عديدة، بل إنه، إذا شئنا الدقة التامة، شيء متناقض أشدَّ التناقض. صحيح أننا أشرنا خلال هذا الشرح كله إلى عدم موضوعية العالي، ولكننا مع ذلك قد تكلمنا عنه كما نتكلم عن شيء يتصف بصفات الموضوع. ونحن نفعل هذا عندما نتكلم عن «العالي» أو نذكر اسمه، كما أن الاستعارات والصور التي استخدمناها في حديثنا عنه، مثل الإصابة واللمس والارتداد عنه، كلها استعارات وصور مستمدة من عالم الأشياء والموضوعات. وقد كان الهدف من اللجوء إلى أسلوب الاستعارة والتصوير في الفكر والقول؛ أن نوجه انتباه القارئ إلى مغايرة تجربة العلو لكل تجربة سواها. ولم يكن هدفنا على الإطلاق أن نعبر عنها أو نحاول تفسيرها. إننا سنجد أنفسنا ملزمين هنا أيضًا بطرح «السلالم» التي أشرنا إليها من قبل وإلقائها بعيدًا. وهذا أمر تحتِّمه الضرورة حتى لا نقع بسهولة في أسْر التحليلات السيكولوجية الزائفة، فتجربة العلو بمعناها الدقيق تجربة لا يمكن إدراكها بوسائل علم النفس؛ لأنها ليست حدثًا من الأحداث التي تتم داخل العالم، كما أنها لا تدرَك بوسائل علم الوجود (الأنطولوجيا). ومرجع هذا إلى أن العالي ليس وجودًا (أون) ولا موجودًا.

لا سبيل إلى تجربة العلو إلا في لحظة أو لحظات خاطفة خلال حركة فكرية، وحينئذ لا يمكن للمجرب نفسه أن يقبل التفكير فيه؛ ومن ثم لا يمكن التعبير عنه؛ ولهذا يتعذر

كذلك الاحتفاظ به أو إعادةُ تذكُّره، وليس من سبيل للإبقاء عليه وتعمقه إلا بتكرار حركة الفكر مرةً بعد مرة.

ونحن نقوم بالحركات الفكرية في غير هذا المجال، على نحو ما نفعل مثلًا في برهان رياضي يتألف من عدة خطوات فكرية، كالبرهان على صحة القضية التي تقول إن مجموع زوايا المثلث تساوي ١٨٠ درجة، فإذا قمت بخطوات البرهان كل على حِدة تيقنت من صحة القضية. مثل هذا اليقين يمكننا أيضًا أن نتذكره، فإذا أسأت الظن بذاكرتي، كان عليَّ أن أعيد البرهنة من جديد لكي أتأكد من يقين القضية. على أن اليقين في هذه الحالة لا يكون يقينًا مطلقًا إلا في اللحظة التي أقوم فيها بالبرهنة على صحة القضية؛ ولهذا يقول باسكال مثلًا إن الأدلة الميتافيزيقية على وجود الله أدلة عقيمة لا جدوى منها؛ لأنها — وهي التي يُنتظر منها اليقين المطلق — لا تُقنع، إن أفلحت في الإقناع، إلا في اللحظة التي نقوم فيها بتتبع خطوات الدليل والتثبت من صحته. فإذا انقضت ساعة من الزمن، خالجَنا الشكُّ والخوف من الوقوع في الخطأ والوهم.[٧٥] ولهذا يرى باسكال أن من الواجب علينا أن نتثبت من الدليل باستمرار حتى يمكننا أن نحتفظ باليقين.

ولكن الحركة الفكرية المؤدية إلى العلو ليست في الواقع عملية عقلانية من هذا النوع؛ فالعمليات العقلانية التي تتم غالبًا في مجال الرياضة والعلوم النظرية تخدم أهدافًا معينة، ويمكن القيام بها وتَكرارها في كل وقت، ولكن حركة الفكر الذي يسعى إلى العلو تختلف عن ذلك. صحيح أنه يمكن بيان الخطوات التي تؤدي للوثوب في العلو؛ فمعظم كتابات أفلوطين والميستر إكهارت على سبيل المثال تصف هذه الخطوات وتبينها. وفي استطاعتنا أيضًا أن نحاول تحقيق هذه الخطوات عند قراءتنا لهما، غير أن التحقيق الأصيل للفكر العالي يحتاج إلى التحكم الباطن والهداية الباطنة، وإلا لَمَا خرج الأمر من ناحية عن القيام بحركة فكرية تتم من الخارج، أو حركة تتم بالفكر ومن خلال سلسلة من الأفكار، لا بحركة فكرية مختلفة عن ذلك تمام الاختلاف، ولكان من الممكن — إن حاولنا بمثل هذه الحركة أن نفتعل الاصطدام بالعالي ونَقسِره قسرًا — أن نصاب من جرَّاء ذلك بأضرار باطنية بالغة الأذى. هذه أمور لا تحتمل اللهو والمزاح، وقد نبه ديكارت إلى هذا بقوة في إحدى رسائله التي بعث بها إلى صديقته الفيلسوفة الأميرة إليزابيث في اليوم الثامن

[٧٥] راجع الأفكار، طبعة برونشفيج، الفكرة ٥٤٣.

والعشرين من شهر يونيه سنه ١٦٤٣م؛ فقد قال لها في هذه الرسالة إن تأملاته التي حاول فيها أن يصل بالفكر إلى قرار الأشياء وأصلها الأخير؛ لا يصح أن يقوم بها الإنسان إلا مرةً واحده في حياته، فإن كرر المحاولة أصابه أذًى شديد.[٧٦]

إذا كنا نتحدث في هذا السياق عن التحكم الباطني أو الهداية الباطنة، فليس معنى هذا أننا نتحدث عن شيء غيبي أو «صوفي» بالمعنى الشائع المبتذل الذي يُغلف هذه الكلمة الأخيرة بالغوامض والأسرار، بل نحن نقصد به التشريع أو التسويغ الباطني الذي لا يستغني عنه أيُّ «فكر أصيل». يقول شيلنج: إن «الواقعة الخالصة» لدى «التفكير الأصيل» ليست هي «أنا أفكر»، وإنما هي: أن شيئًا يفكر في، أو أنه يفكر في،[٧٧] فالتفكير الأصيل بهذا المعنى هو «تركه يفكر في».

وإذا كنا نتكلم هنا عن الهداية أو التوجه الباطني لحركة الفكر، فينبغي علينا قبل كل شيء أن ننبه إلى أن حركة الفكر لا يصح بحال من الأحوال أن تتم لتحقيق هدف أو غرض؛ لأنني إن حققتها لكي أصطدم بالعالي أو أحتكَّ به، فقد أخطأت العلو من بداية الأمر.

إن حركة الفكر المتعالي ينبغي أن يتم توجيهًا من الباطن، وهذا شيء يمكننا أن نستخلصه من الشرح الذي قدمناه في موضع سابق، فقد أكدنا هناك أن حركة الانتقال ممن يُعلى فوقه إلى العالي لا تتم إلا إذا سبقها تأسيس علاقة من العالي مع من يعلو فوقه.

وإذن فهناك تجربة بالعلو، ولكنها تجربة مختلفة من حيث الماهية عن كل تجربة موضوعية وكل تجربة عقلية، بل إنه لَيتحتم علينا إذا انطلقنا من مفهوم التجربة الذي طورناه في هذا الحديث، أن نذهب إلى القول بأن العلو وحده هو الذي يمكن تجربته تجربة حقيقيةً أصيلة؛ ذلك أن تجربة العلو تفوق في عمقها وشدتها كلَّ التجارب الدنيوية التي تتم داخل العالم، ولأننا نُصاب عند معاناتها في صميم ذاتنا إصابةً مباشرة. والواقع أن مفهوم التجربة العادية ينطوي على معنًى جانبي يدل على التجربة الذاتية أو الشخصية، فالتجريب يحمِل على الدوام في طياته تجربةَ الذات، ولكن الإنسان لا يستطيع أن يجرب

---

[٧٦] ديكارت، الأعمال الكاملة، طبعة آدم وتاتري، المجلد الثالث، صفحة ٩٢ وما بعدها.

[٧٧] شيلنج، الأعمال الكاملة، طبعة ميونخ التذكارية، المجلد الخامس، ص٨٣. ويذكرني هذا القول بعبارة مشابهة قالها الشاعر العظيم رامبو، راجع الفصل الخاص به في كتابي ثورة الشعر الحديث من بودلير إلى العصر الحاضر، القاهرة ١٩٧٢م.

العلو — بالمعنى الدقيق للتجربة — إلا بنفسه وحدها. هنا لا يملك أحد — فما يتصل بهذا الأمر الحاسم الأخير — أن يساعد أحدًا أو يأخذ شيئًا من أحد. وبهذا المعنى يتحتم أن تكون الهداية أمرًا باطنيًّا خالصًا، ويترتب على هذا أننا لا يمكن أن نقوم بالعلو بالاشتراك مع الغير، بل لا بد أن نقوم به وحدنا. وتجربة العلو هي أعظم التجارب حظًّا من المباشرة، وهي في حضورها تسمو على التجربة الطبيعية للأنا سموًّا لا حد له. ويعبر الميستر إكهارت عن هذا المعنى بقوله: «... إن الله أقرب إلى النفس من قربها لنفسها.»[٧٨] وهذه كلمات بسيطة غاية البساطة، وقد كان الناس في عصره يفهمونها بلا عناء، كما كان الرجل البسيط البعيد عن الثقافة لا يجد صعوبة في إدراك معناها، ولا يزال كذلك إلى يومنا الحاضر قادرًا على هذا. ولكن كلمتَي «الله» و«النفس» لا تكاد اليوم تخاطبنا أو تؤثر فينا كما كانت تخاطب إنسان العصر الوسيط الذي يتجه إليه إكهارت بمواعظه، ومع ذلك فينبغي أن نلاحظ أن هذا الأسلوب في القول لم يكن في نظر إكهارت هو الأسلوب الصحيح ولا الأصيل. حقًّا إنه يتكلم هنا عن «الله» و«النفس» ولكنه يعلم تمام العلم، ويكرر ذلك دائمًا في مواعظه، أن الله والنفس «بلا اسم».

يقول جوته: «إن كل ما يعبر عنه الإنسان تعبيرًا طبيعيًّا حرًّا هو في حقيقته علاقة بالحياة.» وعلاقة العلو هي أعمق وأصدق «علاقة بالحياة»، ومع أن العلو نفسه لا يعبر عنه، فلا بد أن يكون من الممكن الكلامُ عنه كلامًا طبيعيًّا حرًّا، والعظات الألمانية التي ألقاها الميستر إكهارت دليل حي على صدق هذا القول.

إن لهذه التجربة درجاتٍ مختلفة من الشدة والعمق، ومن الممكن تحقيق تجارب الآخرين بشكل من الأشكال دون أن نكون قد خبَرناها بأنفسنا. ولو لم يكن الأمر كذلك، لَمَا أمكننا على الإطلاق أن نفهم كلمات من النوع الذي ذكرناه في عبارة إكهارت السابقة. ومن ناحية أخرى فإن تجربة العلو تجربة نعانيها كاملةً أو لا نعانيها على الإطلاق، ولا بد أيضًا أن نقوم بها وحدنا وبأنفسنا، وكلا الأمرين لا تناقض فيه؛ إذ يستحيل في هذا أيضًا أن نسير في تفكيرنا على درب واحد.

إن هوان شأن العالم وكل ما يتصل به لَمِن أهم خصائص تجربة العلو الأصيلة. وأود في هذا الموضع من الحديث أن أسوق ثلاثة شواهدَ ترجع إلى أزمنة متباعدة:

[٧٨] المؤلفات الألمانية، نشرها وترجمها يوسف كوينت، ١٩٥٨، ١٩٦٣م، الجزء الأول، ص١٦٢.

يقول أفلوطين في رسالته أو تاسوعته السادسة (٧ و٣٤) عن نفس الإنسان الذي ارتفع فوق كل شيء: «هناك لن ترضى أن تقايض بذلك (أي بالواحد) أيَّ شيء (أيْ: شيء من أشياء العالم كما تقول ترجمة ريشارد هاردر) حتى ولو عُرضت عليها السماء كلها؛ لأنها تعلم أنه ما من شيء أفضل منه ولا من شيء يبْلغ مبْلغه من الخير الأسمى؛ ذلك أنها لن تقدر عندئذٍ على مزيد من الارتفاع، وكلُّ ما عداه، حتى ولو كان في الأعالي، سيكون في نظرها نوعًا من الهبوط والانحدار.»

ويقول الميستر إكهارت[٧٩] في موعظة بعنوان «هكذا يتجلى»[٨٠] في أثناء كلامه عن مبدأ[٨١] النفس المتحد مع المبدأ الإلهي: «من نظر في أعماق هذا المبدأ ولو لحظةً واحدة، تساوى لديه ألفُ مارك[٨٢] من الذهب الخالص بـ «هلر» واحد زائف.» ويكتب لودفيج فتجنشتين في «رسالته المنطقية الفلسفية» قائلًا: «إن رؤية العالم على ضوء الأزلية، هي رؤيته ككلٍّ محدود، والشعور بالعالم بوصفه كلًّا محدودًا هو الشعور الصوفي.»[٨٣]

وربما تكون عبارة فتجنشتين هذه، التي تتميز بالدقة التي لا مزيد عليها، أكثرَ برودةً واتزانًا من عبارتَي أفلوطين وإكهارت السابقتَين، ولكن هذا لا يمنع أن التجربة الأساسية التي يعبر عنها هي التجربة نفسها عندهما.

بيد أن تجربة العلو لا تقتصر على التصوف بمعناه المحدود المعروف، فنحن نستطيع في مجال الفلسفة أن نشير إلى الاندهاش الذي وصفه الإغريق بأنه أصل الفكر الفلسفي. ولسنا نقصد به ذلك التعجبَ الذي ينصبُّ على موضوع واحد منتزَع من مجموع الكل، بل نقصد به ذلك الاندهاش الذي يتحول فيه كل شيء مألوف وعادي — أي: يتحول المألوف

---

[٧٩] المرجع السابق، الجزء الأول، ص٩٠.

[٨٠] عنوانها الأصلي باللاتينية: In hoc apparuis، وهي عن عبارة من إنجيل يوحنا (٤ و٩) هكذا: تتجلى محبة الله لنا في أنه أرسل ابنه إلى العالم لكي نحيا به ومعه.

[٨١] الكلمة الأصلية هي Grund، وهي كلمة عسيرة على الترجمة؛ فهي في الأصل الأرضية والأساس، وهي كذلك العمق، والقرار، والعلة، والمبدأ، والسبب. وهي على الجملة تجمع بين معاني العمق والبداية والنهاية والأصل.

[٨٢] المارك هو العملة الألمانية المعروفة التي تقابل العشرة قروش المصرية أو الليرة اللبنانية. أما الهلر Heller، فهو عملة ألمانية ضئيلة القيمة.

[٨٣] الرسالة المنطقية الفلسفية، ٦–٤٥.

والمعتاد نفسه إلى شيء غير مألوف ولا معتاد — بل إلى أغرب الأشياء جميعًا وأبعدها عن الألفة. مثل هذا الاندهاش يفترض فعل العلو فوق كل شيء على وجه الإطلاق.

ويمكننا أن نشير أيضًا في هذا السياق إلى القلق بمعناه الحقيقي؛ أي: القلق الذي لا ينصبُّ على موضوع أو شيء محدد، كما هو الحال في حالة الخوف، وإنما ينزلق فيه كل شيء محدد ويُفلت ويغوص وباسكال يتحدث عن هذا الانزلاق في شذرة مشهورة من شذرات الأفكار؛ حيث يقول: «إنه لَشيء مخيف أن يُحس الإنسان بأن ما يملكه ينزلق منه.»[٨٤] والفكرة كلها تتألف من هذا السطر الواحد، مثل هذا الانزلاق لكل شيء على الإطلاق يفترض كذلك تجاوز كل شيء على الإطلاق أو الخروج من كل شيء على الإطلاق.

إن جميع هذه التجارب تدور حول الخروج من كل العلاقات الدنيوية،[٨٥] وهي تحمل طابع الوجد (الإكستازة)،[٨٦] على أن نفهم هذه الكلمة بمعناها الأصلي في اللغة اليونانية؛ وهو: الخروج من (وأفلوطين يستخدم الكلمة بهذا المعنى الأصلي، انظر مثلًا: التاسوعة السادسة ٩، ١١).

إن هذه التجارب جميعًا تنصبُّ كما قدمنا على الخروج من كل ما يمتُّ للعالم بصلة. ولكن هذا لا يعني التخلي التام عن كل ما هو من العالم بسبب، بل إن القائم بفعل الخروج يعود فيتصل بالعالم؛ أي: بما تخلى عنه على نحو إيجابي أو سلبي. وهذه العودة إلى الاتصال بما تخلينا عنه هي التي تميز تجربة العلو عن التجربة الصوفية الحقيقية، التي تدل على الخروج — اللحظي — الكامل. ولهذا لم نصف هذه التجارب بأنها تجاربُ وجدٍ (خروج من/ إكستازيس)، بل اكتفينا بالقول بأنها تحمل طابع الوجد، ويهمنا أن ننتبه إلى هذا الحد الفاصل انتباهًا دقيقًا. صحيح أن كل ميتافيزيقا تحتوي على تصوف، ولكن العكس ليس صحيحًا على الإطلاق.

قد نسأل أنفسنا الآن إن كانت التجارب التي نتحدث عنها الآن، ونقصد بها تجربة الشعور الصوفي بهوان شأن العالم، وتجربة الاندهاش والقلق؛ تتصل ببعضها البعض

---

[٨٤] الأفكار، طبعة برونشفيج، الفكرة رقم ٢١٢.

[٨٥] أي كل العلاقات الداخلة في إطار هذا العالم.

[٨٦] الإكستازة Ekstasis، وقد اصطُلح على ترجمتها في اللغات المختلفة بالوجد أو الجذب أو العاطفة المشبوبة التي تتملك الإنسان حين يتملكه شيء أسمى أو أقوى منه، ولكن المعنى الأصلي أدق وهو الخروج من ... أي: من العالم بكليته.

بحيث لا تظهر إحداها بغير ظهور الأخرى، أو إن كانت بالأحرى مجرد درجات مختلفة أو جوانب متعددة من تجربة واحدة بذاتها. ولكننا بمثل هذه التساؤلات والتأملات لا ننزلق فحسب إلى النظر إلى هذه التجارب نظرتَنا إلى التجارب الأخرى، التي تقع على نفس مستوى المعطيات الداخلة في نطاق العالم، بل إننا نهرب من الواجب الذي تُلقيه علينا مثلُ هذه التجارب وحدها، وأعني به مواجهة ذلك «الشيء» أو «الكيان الهائل» أو ذلك «الآخر» المختلف عن كل ما عداه، والذي نجربه أثناء معاناتنا. وهذا شيء يحتاج فيما يحتاج إلى أقصى حد من وضوح الفكر ونُصوعه.

بهذا نختم الملحق الذي أضفناه عن العلو والتجربة، ووضعناه — وهذا أمر ينبغي أن ننتبه إليه — انطلاقًا من أرض الفهم العام. إن الفهم العام يتصلب حول نفسه وينكر كل ما عداه؛ ولهذا لا يمكن أن نبارزه إلا على أرضه. هذا شيء محفوف بالخطر؛ لأن العلو يمكن عندئذٍ أن يتحول بسهولة وسرعة إلى شيء أو ما يشبه الشيء، كما تصبح تجربة العلو تجربةً بين تجاربَ أخرى؛ على حين أنها شيء فريد وتجربة متفوقة على كل ما عداها من التجارب. وهو كذلك شيء محفوف بالخطر؛ لأنه ربما صور لنا أن العلو يمكن في نهاية الأمر أن يُفهم. ثم إن النظر إليه من على أرض الفهم العام معناه أن ننظر إليه بحيث يكون الأفق الأخير هو المألوف الذي لا نزاع حوله، والمفهوم الذي لا يقبل المناقشة. على حين أن العلو معناه الاصطدام بما هو غير مألوف ولا مفهوم. وحيثما تم هذا، التزم به الإنسان على نحو لا يسمح بالتراجع مرة أخرى إلى المألوف والمفهوم. إن المرء هنا لا يمكنه أن يفهم أنه لا يمكنه أن يفهم؛ لأن هذا أيضًا سيكون معناه التراجع إلى ما يقبل الفهم.

(٣-٤) عدمية الفهم العام

يؤمن الفهم العام بأن الكل هو الكل والعدم هو العدم، ونود هنا أن نصف الموقف الفلسفي الذي يقوم على أساس هذه المقولة الميتافيزيقية بأنه موقف عدمي، كما نصف مفاهيم العلو المتطابقة معها بأنها مفاهيم عدمية. وسنستخدم اصطلاح «العدمية» من ناحية بمعنًى أوسع من المعنى الشائع اليوم، ومن ناحية أخرى بمعنًى أكثر تحديدًا؛ أي: إننا لن نستخدمه بمعناه السياسي الذي روَّجته رواية تورجنيف «الآباء والأبناء»، ولا بمعناه العلمي أو الأخلاقي الذي يدل على رفض جميع القيم والمعايير الخلقية. ولكننا سنفهم الكلمة هنا فهمًا فلسفيًّا؛ على نحو ما فعل نيتشه عندما تكلم عن العدمية. ونيتشه — الذي يرجع إليه الفضل في جعل هذه الكلمة من الكلمات الأساسية في الفكر الغربي —

يفسر العدمية بأنها «تجريد القيم العليا من قيمتها.»[87] ولما كانت القيمة العليا أو المبدأ الذي تقوم عليه هذه القيمة في رأي نيتشه أيضًا هو الله، فإنه يفسر العدمية تفسيرًا لاهوتيًّا. والواقع أنه يتفق بذلك اتفاقًا تامًّا مع أقدم تراث لهذه الكلمة؛ إذ نجد القديس أوغسطين يسمي الذين لا يؤمنون بشيء «بالعدميين».[88] بيد أننا لن نفهم الكلمة هنا فهمًا لاهوتيًّا ولا ميتافيزيقيًّا، بل سنفهمها فهمًا متعاليًا (ترانسندنتاليًّا)، على ضوء العلو فوق كل شيء على الإطلاق.

والفهم العام لا ينكر هذا العلو ببساطة؛ فذلك شيء لا يقدر عليه أي فكر إنساني، إنه يعرف العالي أيضًا، ولكنه لا يعرفه إلا بوصفه عدمًا ولا شيء. وميتافيزيقا الفهم العام ميتافيزيقا عدمية؛ لأنه إذا كان الكل هو الكل، والعدم هو العدم، فلا مفر من الانتهاء إلى أن الكل في نهاية المطاف عدم، والعدم كل، وهي نتيجة يستخلصها الفهم العام أحيانًا بكل صراحة، عندما يثور على العلو ثورةً ميتافيزيقية، ولكنها في العادة تسري في كل ما يفعله ويفكر فيه ويقوم بتقييمه سريانَ الاكتئاب العميق واليأس المطلق، وإن كان لا يعترف بذلك اعترافًا صريحًا.

إن ميتافيزيقا الفهم العام ميتافيزيقا عدمية، ولهذا فهو مضطر، لكي يتمكن من تأكيد وجوده أمام نفسه، أن يغلق أبوابه في وجه ميتافيزيقاه ذاتها. وهو يفعل هذا بمنتهى البساطة والغلظة — كدأبه في الولع بكل ما هو غليظ وثابت وملموس — فينكر وجود الميتافيزيقا إنكارًا مطلقًا.

عرفنا المقولة العدمية الأساسية، التي تقوم عليها ميتافيزيقا الفهم العام المعادية بطبيعتها للميتافيزيقا، بهذه العبارة: الكل كل، والعدم عدم. وهي تبدو في ظاهرها عبارةً واضحة وضوحَ الشمس، فكيف يجوز لإنسان أن يخالجه الشك فيها؟ الواقع أن الفهم العام يحب كل ما هو بسيط وبعيد عن الفروق والتعقيدات، بل إنه لَيلوذُ بنفسه و«بالعقل السليم»؛ ليحتمي بهما من كل ما يتصف بالتعقيد والرهافة والدقة. إنه لا يؤمن إلا بقواعد «قبضة اليد»، ولا يقتصر في هذا على الحياة العملية وحدها.

بيد أننا لو نظرنا في القسم الثاني من العبارة مجرد نظرة شكلية، عامة لوجدنا لأول وهلة أننا نواجه صعوباتٍ شائكةً وتناقضات لا حل لها؛ لأنه إذا كان العدم عدمًا، فلن

[87] راجع إرادة القوة، القطعة الثانية.

[88] nihilist.

نستطيع أن ننسُب إليه وجودًا من أي نوع، ولن نستطيع بالتالي أن نقول عنه إنه عدم؛ ولهذا يبدو هذا المفهوم وكأنه يُلغي نفسه بنفسه. ولكن العدم من جهة أخرى لا يمكن إنكاره بغير وقوع في التناقض؛ لأنني إن قلت إن العدم لا وجود له، فلا بد، لكي يكون لهذه العبارة الأخيرة أيُّ معنًى، أن أفترض بشكل من الأشكال وجود الشيء الذي أضعه موضع السؤال (لأنني لا أستطيع أن أتكلم عما لا وجود له، ولا أستطيع أن أفكر فيه؛ ومن ثم فلا يمكنني أيضًا أن أقول أو أفكر في أنه لا وجود له).

وإذن فلا يمكن إثبات العدم ولا إنكارُه بغير وقوع في التناقض. وهذه معضلات عقلية[٨٩] مشهورة ومتصلة بما يُعرف بمفهوم «العدم المطلق». وقد بينها أفلاطون في محاورة «السفسطائي»، وناقشها مناقشة ديالكتيكية (جدلية) بلغت الغاية في القوة والروعة.[٩٠]

ولكن وجود الإشارة إلى هذه المعضلات — القديمة قِدمَ الفلسفة نفسها — يُعد في رأي الفهم العام دليلًا على مرض العقل، بل إن التفكير في العدم يُعد في رأيه، وعلى طريقته في قلب المفاهيم الأساسية، علامةً على ما يسميه بالعدمية. وما الفائدة من الاهتمام بفكرة العدم وديالكتيكه؟ إن الواجب يفرض علينا، بوصفنا بشرًا يعيشون على هذه الأرض، أن ننصرف إلى ما هو موجود أمامنا، ونشغلَ أنفسنا بهذه الحياة وهذا العالم؛ فالاهتمام بما يقع وراءهما أو خارج حدودهما لا نتيجة له ولا جدوى منه، بل إن الأسوأ من هذا أنه يَصرفنا عن النهوض بالواجبات الملحة التي يلقيها هذا العالم على أكتافنا.

ولكن هناك حقيقة بسيطة (هي بدورها حقيقة جدلية) تُفلت من الفهم العام في غمرة إلحاحه على هذا؛ ألَا وهي أنني لا أستطيع أن أتكلم عن «هذا» أو أفكر فيه بدون أن أتكلم وأفكر في نفس الوقت، ولو بطريقة ضمنية صامتة، في «ذاك» من نوع ما؛ وأن كلمة «فقط» الضئيلة التي يردِّدها في شعاراته (عندما يقول مثلًا: هذا العالم فقط) إنما تتضمن العدم الذي ينكره. هذا العالم فقط؛ هكذا يقول دائمًا، ويمكننا أن نكمل قوله بهذه العبارة: ولا شيء سواه. صحيح أننا نستطيع من الناحية اللغوية البحتة أن نُسقط

---

[٨٩] Aporien.

[٩٠] السفسطاني، ٢٣٧ب إلى ٢٣٩ج.

وانظر الترجمة العربية، عن الأصل لليوناني، للأب فؤاد جرجي بربارة، من ص١١٩ إلى ص١٢٧ (الفصل الثالث، مشكلة الخطأ ومسألة اللاوجود) دمشق ١٩٦٩م.

عبارة «ولا شيء سواه»، ولكن هذا لا يغير شيئًا من الناحية الفكرية؛ فليست «الواو» في هذا التعبير هي واو العطف، وإنما تقوم بوظيفة الشرح والتفسير. إن التفكير في «فقط» لا يمكن أن ينفصل هنا عن التفكير في «لا شيء»؛ فقولنا: «هذا العالم فقط» أو الاكتفاء بقولنا: «هذا العالم»؛ يساوي نفس قولنا: «هذا العالم ولا شيء سواه.» أو — إن شئنا صيغة أدق — «هذا العالم ولا شيء خارجه.» ومع أن عبارة «ولا شيء خارجه» لا ترتبط ببقية العبارة إلا برباط واهٍ، إلا أنه يتوقف عليها تحديدُ ما نقصده بـ «هذا» عند قولنا «هذا العالم ولا شيء خارجه.» إن طريقة تفكيري وإدراكي «للَّاشيء» بصورة ضحلة أو عميقة، غامضة أو دقيقة، يتوقف عليها طريقة تفكيري وإدراكي للعالم من حيث كونه هذا العالم. وإذا كان تجاوز العالم تجاوزًا ظاهريًّا؛ أي: إذا كانت «خارجه» في قولي: «ولا شيء خارجه» مجرد مظهر فحسب، كان «اللاشيء» وكان العالم بالمثل مجردَ مظهر فحسب. بل إنني لو أنكرت كل ما هو «خارج العالم»، لَمَا أمكنني بحال من الأحوال أن أتكلم عن العالم.

والفهم العام في معظم الأحيان لا يفكر بطبيعة الحال في الـ «و»، الواردة في هذه العبارات وأشباهها بطريقة تفسيرية، وإنما يعُدُّها واو عطف فحسب: هذا العالم والعدم أو اللاشيء الذي يقع وراءه وخارجه، والشيء نفسه ينطبق على مفهوم الكلية: كل الأشياء أو الكل والعدم الذي يقع خارجه ويحيط به. وهنا يمكنني القول بأنني قد لا أستطيع حقًّا أن أفكر في الكلية أو الكل المطلق بغير أن أتصوره بشكل من الأشكال محاطًا بالعدم؛ بيد أن هذه الإحاطة، أيًّا كان نوعها، لا يمكن تصورها على نحو مشابه لتصورنا للأشياء في المكان؛ فـ «كل» الأشياء على إطلاقه لا يمكن أن يوجد «في» العدم كما توجد الأجسام التي يتألف منها العالم في المكان أو الفضاء (ولا ننسى أن هذه الصورة الأخيرة ليست هي الصورة المناسبة.) لا يمكن تصور العدم وكأنه قشرة تقع على حافة العالم وتلتف حوله ... إنه يحيط بكل شيء، ولكنه في نفس الوقت يتغلغل في كل شيء. ولا يجوز مرة أخرى أن نتصور هذا التغلغل تصورًا مكانيًّا، على نحو ما نتصور مادةً تسري في كل شيء أو تلوِّن كل شيء؛ لأننا سنظل قادرين على التفرقة بين المادة وما تلونه؛ على حين أن الكل لا يمكن فصله عن العدم. وبالمثل فإن ما أصل إليه — عندما أتجاوز الحياة عن طريق الفكر — ليس شيئًا مضافًا إلى فكرة الحياة من خارجها، بل هو شيء يسري فيها ويتغلغل في كيانها، ولكن الفهم العام يتصوره ذلك التصور، فيظن مثلًا أن الموت هو خاتمة الحياة التي ستأتي إن آجلًا أو عاجلًا «لتُنهي» بالنسبة إليه كل شيء. على حين أن الموت، لو فكرنا فيه تفكيرًا حقيقيًّا، ليس شيئًا بعيدًا أو قريبًا، بل ليس شيئًا يمكن أن ننظر إليه كما ننظر إلى أي موضوع، وإنما هو حضور دائم، سر محير يلوِّن الحياة في كل لحظة بلونه.

ولكن الفهم العام الكامن فينا يقاوم هذه الحجج الجدلية، ويغلق نفسه دونها، ويُصر على مقولته الغليظة الراسخة: الكل كل، والعدم عدم. وهو مضطر أن يفعل هذا إذا أراد أن يؤكد نفسه وضيق أفقه — وهو ما يريده عنادُه المتأصل فيه دائمًا وأبدًا.

إن الفهم العام يتصور العدم — إن حاول أن يتصوره — في صورة الفراغ الأجوف العقيم، وهذا الفراغ في نظره شيء مفزع مخيف. إنه يسلِّم بغير مناقشة بأن العدم لا يكون إلا عدمًا سلبيًّا. ولكن العدم هو المفهوم المضاد للكل؛ ومعنى هذا أن تفكيري في العدم تفكيرًا عميقًا أو ضحلًا يتوقف عليه كذلك عمقُ تفكيري في الكل أو ضحالتُه. أضف إلى هذا أن الفهم العام يتصور العدم بوصفه حدَّ الكل. وإذا انطلقنا من هذه التصورات وأمثالها، لزم أن يؤدي بنا العلو فوق كل شيء على الإطلاق إلى العدم السيئ، وأن ينتهي العلو المنشود إلى «العدمية»، والعدمية وحدها.

بيد أننا قد أوضحنا على الصفحات السابقة تلك الحقيقةَ الجدلية البسيطة التي تقول إن العلو فوق شيء يتضمن بالضرورة العلوَّ فوق الضد المقابل له؛ فأنا حين أرتفع فوق الكل، فإنما أرتفع كذلك فوق العدم الذي يُعد ضدًّا له. ومثل هذا الارتفاع لا يمكن أن ينتهي بي إلى العدم، والأمر كذلك إذا تصورنا أن الوجود والعدم مفهومان متضادان؛ إذ لا بد أن يؤدي العلو فوق الوجود إلى العلو فوق العدم، وقُل الشيء نفسَه عن الحياة والموت؛ إذ يلزم أن يؤدي العلو فوق الحياة إلى العلو أيضًا فوق الموت.

غير أن هذه الاعتبارات الشكليةَ الجدلية لا تُقنع ولا تُرضي، وهذا حق؛ لأنها ستظل فارغةً حتى نتمكن من إدراك مفهومَي الكل والعدم إدراكًا تأمليًّا، ونملأهما بالمضمون الفلسفي.

وعلينا الآن أن نفعل هذا.

العرض الفلسفي للعلو

(١) المسار الأساسي للفكر المتعالي

مهمتنا الآن هي تجاوز الموقف العدمي الذي يتخذه الفهم العام الكامن في أنفسنا. وهذا سيئ لا يتم إلا بجهد شديد يبذله الفكر. ما السبب في أن الكل ليس هو كل شيء، وأن العدم ليس عدمًا؟ لا بد أولًا أن أجيب على هذا السؤال: ما معنى «كل شيء»؟ لقد أكدنا في تعريفنا التمهيدي كلمة «كل شيء» وصعدناها بإضافة «على الإطلاق» فقلنا: كل شيء على الإطلاق. علينا إذن أن نأخذ هذا المفهوم بأوسع وأشمل معانيه فنقول: كل ما يوجد على وجه الإطلاق.

كل شيء لا يساوي أي شيء، فهو يضم الكائنات المفردةَ ويجمعها بحيث لا ينقص منها شيء، ولكن هذا الضم أو التجميع ليس عملًا يتم من الخارج ولا إضافةً لاحقة؛ فالأشياء الفردية لا توجد أولًا كل منها على حِدَة ثم تُجمَع مع بعضها البعض بحيث نصل إلى فكرة «الكلية»؛ بل الأحرى أن يقال إن مفهوم الكلية يفترض مفهوم الوحدة الكلية سلفًا ويتضمنه. ويحدد الأخوان «جريم» معنى الكلمة تحديدًا غاية في الدقة والعمق عندما يقولان في القاموس الذي وضعاه اللغة الألمانية: «… من تفتيت الوحدة الكلية[١] خرجت الأجزاء المفردة التي يعاد تجميعها في الكلية»، وإذن فالكلية تفترض مقدَّمًا فَهْم الوحدة الكلية، أما الوحدة الكلية فهي — بحسب عبارة أرسطو المشهورة — متقدمة على أجزائها.

[١] تدور تأملات المؤلف اللغوية في هذه النقطة وما بعدها حول التفرقة بين معنى كلمة الكلية Allheit التي تشمل كل شيء، وبين كلمة Ganzheit التي تدل على تلك الوحدة الكلية السابقة على مجموع الأجزاء والمختلفة عنها التي كان أرسطو أول من أشار إليها في الميتافيزيقا.

بيد أن الكلية لا تساوي الوحدة الكلية، وإن لم تكن التفرقة اللغوية بينهما تفرقةً فاصلة دائمًا. إن «كل» تعني المجموع في مقابل الأجزاء التي يتركب منها؛ بحيث تُتصور الأجزاء في علاقة معينة مع بعضها ومع الكل. ومفهوم الوحدة الكلية يشتمل ضمنًا على تنظيم الأجزاء وترتيبها، ولا يمكن أن تُستبدل أجزاء وحدة كلية أصيلة ببعضها البعض أو يحل أحدها مكان الآخر، ولا يمكن أيضًا أن ينقص منها جزء. ولا وجود لهذا كله عند التفكير في مفهوم الكلية (قارن تفرقة أرسطو في الميتافيزيقا — ١٠٢٤أ — بين وحدة الكل وكل شيء).

صحيح أن الكلية — على العكس من وحدة الكل — تبدأ من الأشياء الفردية، ولكنها مع ذلك أكبر من أن تكون مجرد تجميع هذه الأشياء الفردية، إن «الكل على وجه الإطلاق» يضم الأشياء الفردية جميعًا؛ بحيث لا ينقص منها شيء. وهنا يتضح وضوحًا كافيًا أننا لا نستطيع أن نصل إلى مفهوم الكلية بمجرد تجميع الأفراد؛ لأننا لن نتمكن أبدًا — ولا حتى في الخيال — من الإحاطة بالكثرة اللامتناهية من الأفراد الذين يضمهم هذا المفهوم، وهو ما يُفترض في أي تجميع.

ربما أمكننا أيضًا أن نتكلم عن «الكل»[٢] بدلًا من الكلام «عن كل شيء على الإطلاق». ومما يستحق الذكر أن استعمال هذا الاسم قد ظهر في لغتنا (أي: اللغة الألمانية) منذ سنة ١٧٠٠م بديلًا عن كلمة «العالم»،[٣] كما أنه هو الترجمة الحرفية لكلمة «بان» أو «الكل»[٤] اليونانية. وقد دخلت كلمة الكل منذ منتصف القرن الثامن عشر في تكوين كلمة «الكون»[٥] الألمانية، وهذا يدل على أن الكل[٦] والعالم[٧] متقاربان تقاربًا شديدًا، على الأقل بالنسبة إلى الإحساس اللغوي العام، وسنعود إلى هذه النقطة فيما بعد.

---

[٢] Das All.

[٣] Das Universum.

[٤] Πᾶν = Pan = بان.

[٥] Das Weltall أي الكون لاحظ أن المقطع الأخير من الكلمة يعني الكل.

[٦] Das All.

[٧] Die Welt.

يشمل «كل شيء على الإطلاق» جميع الأشياء والموجودات الفردية؛ بحيث يتقدمها هذا الشمول دائمًا ولا ينشأ من التجميع بينها، ونستطع أن نعبر عن هذا بقولنا إنه هو «الأين»[٨] المتقدمة على مجموع الأشياء الفردية المتضمَّنة فيها.

ولا نريد أن نستطرد في السؤال عن حقيقة الكلية — التي تختلف بالضرورة اختلافًا أساسيًّا عن جميع الأشياء الفردية؛ من حيث إنها تتقدم عليها جميعًا — وهل هي «مثال ترانسندنتالي» — كما حاول كانط أن يثبت ذلك في شروحه العميقة في نقد العقل الخالص — أم لا؟ فربما كانت هذه مشكلة جانبية بالنسبة إلى المشكلة التي تواجهنا. وأهم من ذلك أن ننتقل مباشرة إلى هذا السؤال: كيف يكون الكل على الإطلاق — أي «الكل» بمعناه الميتافيزيقي — غير الكلي بالمعنى اليومي المعتاد الذي يضفيه الفهم العام على هذه الكلمة؟

نريد الآن في سبيل الإجابة على هذا السؤال أن نحقق فكرة شديدة البساطة، ولكنها على أعظم جانب من الأهمية والخطر. وسنصف هذه الفكرة — أو بالأحرى هذا المسار الفكري — بالنظر إلى سؤالنا عن العلو بأنه هو المسار الأساسي للفكر المتعالي. وتحقيقًا له يتم على خطوتين:

الخطوة الأولى: كل ما هو موجود[٩] فهو شيء ما؛ أي: شيء موجود على هذا النحو لا على نحو آخر؛ ومعنى هذا أنه معين ومحدود، ولكن المحدود محاط (بشيء آخر)؛ أي: إنه في «أين» ما. والوجود، من حيث هو وجودٌ متناهٍ، هو دائمًا وجود في أين. كل ما هو موجود فهو موجود في أين.

الخطوة الثانية: كل «أين» يُعلى عليه (وهذا بالمعنى المزدوج؛ أي: أنه يقبل العلو فوقه، كما يلزمنا ويفرض علينا أن نعلو عليه). ونود أن نوضح الخطوة الثانية بالتأمل التالي: ما لا أقدر على الخروج منه[١٠] بحال من الأحوال، هو ما لا أقدر على معرفته ولا التفكير فيه ولا الكلام عنه؛ ومن ثَم فإنني لا أقدر كذلك على القول بأنني لا أستطيع الخروج منه، ولا على التفكير في ذلك أو معرفته. والقول بأنني لا أستطيع بحال من الأحوال —

---

[٨] الأين ترجمة قاصرة لكلمة worin التي سيعتمد عليها المؤلف في تأملاته عن المكان والعلو. وهي تتألف من حرفَي الجر أين وفي، ولو ترجمناها إلى العربية بـ «أين» أو في أو حيث، لظلت الترجمة قاصرة.

[٩] حرفيًّا كل ما يكون أو كل ما هو كائن.

[١٠] بمعنى تجاوزه وتخطيه والانطلاق وراء حدوده، وقد فضلت الإبقاء على المعنى الحرفي للكلمة الأصلية Herauskommen.

لاحِظ أنني أقول بحال من الأحوال! — أن أخرج من هذا أو ذاك؛ من العالم مثلًا أو الزمان أو اللغة أو من نفسي ذاتها؛ هو في الواقع قول متناقض وبلا معنًى. لماذا؟ لأن هذه العبارة: «أنا لا أستطيع أن أخرج من هذا أو ذاك» تفترض سلفًا أنني قد خرجت قبل ذلك بشكل من الأشكال من ذلك الذي أزعُم عنه أنني لا أستطيع الخروج منه، وعلى أساس هذا الخروج السابق وحده يمكن عندئذٍ التشكك في إمكانية الخروج؛ ولهذا فإن المقصود دائمًا من أمثال هذه الأقوال والعبارات هو أنني لا أستطيع الخروج من هذا أو ذاك من ناحية معينة فحسب، ولكنها لا تعني أبدًا أنني لا أستطيع الخروج من هذا أو ذاك على الإطلاق؛ لأن هذا لن يكون قولًا كاذبًا فحسب، بل لأنه قولٌ بلا معنًى، وإن كنا لا ندرك هذا عندما ننظر إليه من ناحية الشكل اللغوي وحده.

لو قلت مثلًا إنني لا أستطيع أن أنتقل إلا من لغة إلى لغة أخرى، لكان هذا القول صحيحًا، ولكني لو قلت إنني لا أستطيع أبدًا أن أخرج من اللغة على الإطلاق، لكان هذا القول بدوره خاليًا من المعنى؛ لأنه لو صح ما أمكننا بحال من الأحوال أن نخرج من مجال اللغة، ولَمَا أمكننا أن نعرف شيئًا عن هذا المجال ولا عن وجودنا فيه. إنني عندما أتكلم عن اللغة (لاحِظ أنني أقول اللغة ولا أقول لغة من اللغات). وعندما أتكلم عن اللغة من حيث هي لغة، فإنني أكون قد تجاوزت اللغة بما هي كذلك؛ وسبب هذا أن مجرد تسمية الشيء بما هو شيء، أو الكلام عنه، أو التفكير فيه؛ يعني تخطيَه وتجاوُزَه بما هو كذلك.

وإذا تكلمت عن العالم بما هو عالم — سواء أكان ذلك صراحةً أم ضمنًا — فإنني أكون بذلك قد تخطيته فعلًا. وعلى الرغم من بساطة هذه الفكرة، أو بالأحرى هذا المسار الفكري، فمن النادر فيما يبدو أن نجدها واضحةً في الأذهان، ومن المألوف أن يعارضها الناس في كل مكان. إن كلَّ «في أين» أعرفه يمكن العلو فوقه، بل إنني في اللحظة التي أعرفه فيها معرفةً صريحة أكون قد تخطيته بالفعل على نحو من الأنحاء. وإذن فإن أيَّ «في أين» أعرفه لا يمكن أن يكون هو الشيء الأخير؛ أي: لا يمكن أن يكون كل شيء. تبين لنا أن الكلية، أي: كل شيء على الإطلاق، هي «في أين» المتقدمةُ على جميع الأشياء الفردية، ولكن معرفتي بهذه الـ «في أين» وتفكيري فيها يعني أنني قد تخطيتها بالفعل. وإذن فلا يمكن أن يكون كل شيء هو كل شيء على الإطلاق؛ لأنه لو كان كلَّ شيء، لَمَا أمكننا بحال من الأحوال أن نعرفه.

وإذن فالعلو فوق كل شيء على وجه الإطلاق لا يمكن أن يؤدي إلى أيِّ «في أين» محتوٍ على كل شيء على الإطلاق؛ لأن هذا الـ «في أين» نفسَه سيكون كذلك قابلًا لأن يُعلى فوقه؛

ولهذا فهو يدل على فوق كل «في أين»، ولا يمكن أن يؤدي العلو المطلق إلى «في أين» أخيرٍ شامل لكل «في أين»؛ لأن مثل هذا الـ «في أين» لا وجود له أبدًا، ولأن مفهوم الـ «في أين» النهائي الأخير مفهوم خالٍ من المعنى. ولكن إلى أين إذن يؤدي هذا العلو؟ أم أن السؤال قد أُسيء وضْعُه؟ لأنني لو سألت بهذه الطريقة، لافتُرض ذلك مقدمًا — والأسئلة التي لا تقوم على افتراضات سابقة ما زالت أقلَّ بكثير من الأجوبة التي لا تقوم على افتراضات. إنه يمكن الإجابة عليها بإجابة من هذا الشكل: العلو فوق كل شيء على الإطلاق يؤدى إلى هذا أو ذاك؛ على حين أن ذلك الذي يؤدي إليه مثل هذا العلو لا يمكن أبدًا أن يصبح شيئًا موضوعيًّا؛ وبالتالي لا يمكن التعبير عنه تعبيرًا مباشرًا.

يتحتم علينا لهذه الأسباب كلها أن نتناول فكرة العلو الضروري لكلِّ «في أين» بمزيد من التفصيل والشرح الجدلي، وسوف نحاول أن نقوم بهذا بتقديم بعض الأمثلة البارزة لمثل ذلك الـ «في أين».

وصفت فلسفة الوجود المعاصرةُ الحالة الأساسية أو الطابَع الأساسي الذي يميز الآنية[١١] — أي: الموجود الإنساني المهموم بالسؤال عن الوجود — بأنه هو «الوجود–في–العالم»، وهي في هذا التعبير المشهور تتصور العالم بوصفه الـ «في أين» الأخيرَ الشامل لكل وجود إنساني.

وكلمة العالم — وهي باللاتينية موندوس Mundus وباليونانية كوزموس Kosmos — كلمة عجيبة تشع منها معانٍ ودلالاتٌ عديدة. وإذا سئل أحد اليوم عما يفهمه من كلمة العالم بغير أن يطيل التفكير، لأجاب على الفور بأنه هو الأرض أو الكون أو مجموع الأجرام السماوية، أو ربما توسع في إجابته فقال إنه هو كل الأشياء. بيد أن هذا المعنى المكاني والطبيعي الغالب على الاستعمال اللغوي العام؛ ليس في الحقيقة — من الناحية اللغوية نفسها — هو المعنى الوحيد للكلمة ولا هو معناها الأصلي. بل إن «البشرية» و«مجموع البشر» من أقدم المعاني التي تدل عليها. نجد هذا مثلًا في قول الكتاب المقدس: «اذهبوا إلى كل العالم.» ثم ضاق هذا المعنى فأصبح يدل على دائرة حيوية مقفلة لطبقة معينة من الناس؛ كعالم النبلاء أو العلماء أو الأشرار. ومن هنا حملت كلمة العالم معنى البيئة الحيوية أو الحضارية المقفلة؛ كأن نقول مثلًا: «عالم هوميروس.» ويمكننا أيضًا أن نتكلم

[١١] أي الـ Dasein، وهي الترجمة التي اقترحها أستاذنا الدكتور عبد الرحمن بدوي ولا زالت أصلحَ ترجمةٍ ممكنة، ومعظم الكتاب الأوروبيين يورِدون الكلمة الأصلية التي تكاد أن تستعصي على الترجمة.

عن عالم الحيوان فنقصد به مجموع الأشياء المتاحة للحيوان. وأخيرًا فإن معنى الكلمة في اللغة الألمانية الوسطى والقديمة هو «العصر البشري».

هذا العرض الموجز لا يستنفد معنى كلمة العالم بحال من الأحوال؛ لا من الناحية اللغوية ولا الفكرية، ولكنه يكفي لتوضيح ما نعتقد أنه الخاصية الرئيسية لمفهوم العالم، وأعني بها العالم من حيث هو «في أين» مغلَقٌ على نفسه وتام في ذاته.

وتشترك المعاني السابقة في أن العالم = الأرض (من حيث هي المكان المحدود الذي يسكنه البشر)، وأن العالم = الكون (من حيث هو المجموع التام للأجرام السماوية). ونحن نقول أيضًا عن هذه الأجرام السماوية إنها موجودة في القضاء الكوني أو في فضاء الأكوان؛ علمًا بأن الفيزياء الحديثة تصف العالم اليوم بأنه بغير نهاية وإن يكن متناهيًا، أو بأنه بلا حدود وإن يكن محدودًا. ولكن معنى «في أين» المقفلة أو التامة في ذاتها ليس خاصية جوهرية مقصورة على المفهوم الطبيعي للعالم، وهو المفهوم الذي ذكرناه منذ قليل، فهو يصدق أيضًا على ما يُعرف بالمفهوم الشخصي للعالم، وهو الذي يقصِد بالعالم مجموعَ البشر؛ سواء كانوا هم البشر الذين يدخلون في تكوين طبقة أو بيئة حيوية وحضارية معينة؛ فالمراد بالعالم في كل هذه الأحوال هو معنى «الدائرة الحيوية المقفلة أو التامة ...»

وأخيرًا يصدق هذا أيضًا على ما يُعرف بالمفهوم الزماني للعالم؛ فالعالم هنا يساوي العصر البشري، ويُقصَد به عصر بشري محدود وتام في ذاته؛ في مقابل عصور غير بشرية سبقته وجاءت بعده وكانت من عصور العمالقة أو الآلهة.

إذا كنا نفهم العالم هنا بمعنى الـ «في أين» التام المقفل، فإننا بهذا نتحاشى المفهوم الطبيعي الخالص عن العالم، كما نتحاشى المفهوم الشخصي والزمني البحت. ولكننا في نفس الوقت — وهذا هو الشيء الذي نعلق عليه أهمية كبيرة — نضع مشكلة العالم منذ البداية من جهة مشكلة العلو؛ ويرجع هذا إلى أن كل «في أين» يقبل العلو فوقه — وهذا ما بيَّنه مسار الفكر المتعالي. صحيح أن فلسفة الوجود أيضًا قد وضعت مشكلة العالم من جهة مشكلة العلو، ولكنها تفعل هذا — وهذا ما ننبه إليه بوضوح — بمعنًى يختلف تمامَ الاختلاف عن المعنى الذي تبسطه هنا. إن هيدجر مثلًا يحدد رأيه في هذه المسألة في رسالته عن «ماهية السبب» بقوله: «إننا نسمي ذلك الذي تعلو إليه الآنية بما هي كذلك بالعالم، ولهذا نحدد العلو الآن بأنه الوجود–في– العالم.»[١٢]

---

[١٢] مارتن هيدجر، ماهية السبب، الطبعة الثالثة، ١٩٤٩م، ص١٩.

وإذن فالعالم هو ما يُعلى إليه، بينما هو في رأينا ما يُعلى فوقه. إن العالم بحسب المفهوم الأنطولوجي للعلو، كما سميناه من قبل، هو العالي، وهو بهذا مفهوم أخيرٌ لا سبيل بعد ذلك إلى تجاوزه. ولهذا فإن مما يوافق المنطق أن يكون آخر ما يمكن قولُه عن العالم من وجهة النظر هذه؛ هو القول بأن العالم يكون هناك (أو يسود ويؤكد سلطانه)، أو بتعبير آخر أكثر دقة وتركيزًا: العالم يكون عالمًا[١٣] (أو يكشف عن طبيعته من حيث هو عالم ويفرضها). ومن ثم يقول هيدجر في رسالته السابقة الذكر «ماهية السبب»: «إن الحرية وحدها هي التي تجعل للآنية عالمًا يسود ويؤكد عالميته، العالم لا يكون أبدًا، وإنما يُعالِم.»[١٤] العالم يعالم: هذا أيضًا تحصيل حاصل من ذلك النوع المشبوه الذي يسبِّب للفهم العام أشدَّ الضيق والسخط، ويدفعه في كثير من الأحيان إلى أن يصب عليه سخريته الرخيصة.

بيد أن تحصيل الحاصل المذكور أبعدُ ما يكون عن تكويم الألفاظ المشابهة بطريقة سطحية لا غناء فيها، إنه في الواقع يعبر عن الموقف أدق تعبير وأوجزه وأغناه بالفكر، مهما بدت هذه العبارة قاصرةً في نظر الفهم العام، وكأنها آخِر فصل من فصول الحكمة أو آخر سهم في جعبتها.

إذا اعتبرت أن العالم هو العالي، فإن أعمق وأقصى ما يمكن أن أقوله عنه هو أنه يعالم.[١٥] ولا اعتراض لنا على هذه الصيغة من حيث هي كذلك، ولكننا نعترض على وصف العالم بأنه هو العلو. صحيح أن هذا يتفق مع النزعة الدنيوية السائدة في العصر الحديث، والتي قلنا إنها تمثل الوجه الآخر الإيجابي من ظاهرة اختفاء العلو. ولهذا فقد أصاب الذين وصفوا هذا العلو — الذي لا نعده علوًّا حقيقيًّا — بأنه العلو الكامن.[١٦] ذلك أن المعنى

[١٣] من الصعب ترجمة هذين التعبيرين اللذين استغل فيهما هيدجر قدرته العجيبة على اشتقاق كلمات وأفعال لا وجود لها في لغته! فالتعبير الأول وهو Welt walter يقول إن العالم يسود (وهذا هو معنى الفعل المستعمل هنا) أو يؤكد نفسه ويفرضها، والتعبير الثاني يشتق فعلًا — لا وجود له — من اسم العالم، ومن العبث أن نقول إن العالم يُعالِم! وما بين قوسين تفسير عاجز من جانبي.

[١٤] نفس المرجع السابق، ص٤٠.

[١٥] في الأصلي weltet (فعل منحوت من الاسم Welt عالم)، وما زلت أعتذر للقارئ عن هذا التعبير الذي لا حيلة لي فيه!

[١٦] أي: العلو المتحقق في داخل العالم Immanénte Transzendenz. انظر الهامش السابق عن الكمون أو المحايثة.

المألوف عن العلو — كما لاحظنا هذا من قبل — هو تجاوز العالم والخروج عنه؛ على حين أن العلو يتجه هنا إلى التحقق في الوجود–في– العالم؛ أي: إن العلو لا يُفهم بوصفه فوق العالم، بل في داخله؛ أي: إن العالم نفسه يصبح هو الـ «في أين» الذي يتم فيه فعل العلو ويتجه إليه.

غير أن العالم لا يمكن أن يكون هو آخر شيء، ولا يمكن أيضًا أن تكون «العالمية» هي كل شيء؛ لأن كل «في أين» — أيًّا كان تصورنا لها من الناحية الأنطولوجية أو الناحية الميتافيزيقية؛ وبسبب تفكيرنا فيها من حيث هي «في أين» — يمكن العلو فوقها، ولا يتوقف الفكر إلا حيث يصطدم بما لا يستطيع بعدُ أن يرتفع فوقه؛ أي: ما لا يستطيع أن يفكر فيه أو يدركه من حيث هو هذا أو ذاك، بل بما يتأبَّى على كل تحديد ومفهوم؛ أي: لا يمكن تبعًا لهذا أن نتكلم عنه مباشرة. ونود أن نوضح هذا بأن نزيد مفهوم العالم تحديدًا فنقول: العالم هو دائرة العالم.

واصطلاح دائرة العالم يظهر لأول مرة في القرن الخامس عشر، مثله مثل «كرة العالم» (ومما يذكر أن بارمنيدز الإيلي يشبِّه الوجود بكتلة كرة تامة الاستدارة).[١٧] وكلا الاصطلاحين، وهما دائرة العالم وكرة العالم، يعبر تعبيرًا عيانيًّا واضحًا من الخاصية الأساسية التي ننسُبها هنا لمفهوم العالم؛ من أنه «في أين» مقفَلٌ ومحدود وقام في ذاته؛ فالواقع أننا كلما أمعنا في تجريد الكلمة التي نفكر فيها، كان لزامًا علينا أن نحافظ على المعنى الحسي الملموس؛ الذي كانت تدل عليه في الأصل. ونحن نفضِّل اصطلاح «دائرة العالم» على «كرة العالم»؛ لأن هذا الاصطلاح الأخير قد يشدُّنا بسهولة إلى التصور المكاني الذي يلتصق به.

العالم هو دائرة العالم. وليست الاستدارة هي أهم ما يميز مفهوم الدائرة — كما هو الحال في الدائرة الرياضية بوصفها المكان الهندسي؛ الذي يحتوي على جميع النقاط التي تبتعد عن نقطة ثابتة على السطح بمسافة متساوية — بل إن أهم ما فيه هو فكرة الإحاطة التامة.

ويتفق هذا مع المعنى الأصلي للكلمة، فقد كانت الدائرة «خطًّا محفورًا»، وجاء مفهوم الاستدارة من أن الناس كان من عادتهم أن يحددوا مكانًا معينًا يمثِّل هذا الخط؛ وذلك لأغراض قانونية وسحرية قبل كل شيء. أضف إلى هذا أن الكلمة نشأت في الأصل من

---

[١٧] راجع شذارت الفلاسفة قبل سقراط، طبعة ديلز كرانس، ٢٨ ب ٨، ٤٣.

الطقوس الدينية؛ حيث كانت تُحفر دائرة في الأرض (ومن هنا جاء تعبير الدائرة السحرية أو دائرة الساحرات)، وكان الخط الدائري يحمل عندئذٍ معنى الرصد …[١٨]

ونحن حين نتحدث عن دائرة الأسرة أو الأصدقاء أو القرَّاء أو المستمعين؛ لا نفكر في الشكل الرياضي بقدر ما نفكر في معنى التحدد أو الانغلاق على الذات؛ فنحن ندخل في مثل هذه الدائرة أو نخرج منها.

وتكتسب الدائرة أهميةً بالغة عند هيجل؛ فهو يقول في كتابه «الاستاطيقا»: «إن الدائرة هي أكثر الخطوط بساطة، وتحددًا، وثباتًا، وانتظامًا.»[١٩] كما أنه يعرِّف الفلسفة في الفصل الأخير من كتابه عن المنطق بأنها دائرة الدوائر.

يقول هيجل: «وبفضل طبيعة المنهج الذي عرضناه، يبدو العلم (وهيجل يقصد به الفلسفة) في صورة دائرة ملتفة؛ بحيث إن الوسط يعود فيبتلع النهاية عند بداية الدائرة؛ أي: عند المبدأ البسيط، هذه الدائرة تُعد دائرة الدوائر …»[٢٠]

وهكذا يرى هيجل — كما يدل هذا النص وغيرُه من النصوص العديدة — أن أهم ما يميز الدائرة، إلى جانب ما فيها من انتظام، هو تراجُعها على نفسها، وانغلاقها على ذاتها، وتحدُّدها وتمامها.

ويهمنا في هذا السياق أن نذكر مفهوم الأفق، وكلمة الأفق، بلفظها الإفرنجي[٢١] تأتي من الكلمة اليونانية σρcςωv (هوريزون) التي تكملها كلمة الدائرة (κvuλoς)؛ أي: الدوائر التي تحُدُّ وتحيط، وكذلك ترجمها شيشرون ترجمة حرفية إلى اللاتينية؛ فأصبحت الدائرة التي تحد orbis finiens، وكذلك تُرجمت إلى الألمانية بالدائرة المحددة أو المتناهية Ornzkreis, Endkreis، هذا بينما شاع اليومَ اصطلاحُ «دائرة البصر» الذي لا يراعي الدقة التامة.

دائرة العالم هي الدائرة المتناهية التامة في ذاتها، هي «أفق» تفكيرنا ووجودنا؛ غير أن تفكيرنا ووجودنا لا يقبلان أن يحُدَّهما أيُّ أفق بحدوده، يقول كارل ياسبرز في محاضرته

---

[١٨] رجع المؤلف في هذه التعريفات إلى القاموس الألماني لتروبنر.

Trübners Deutsches Wòrterbuch.

[١٩] الفصل الثالث عشر، ٣١٢.

[٢٠] انظر الباب الخامس، ٣٥١.

[٢١] Horizon – Horizont.

عن «فلسفة الوجود» أثناء عرضه لمفهومه المعروف عن «الشامل»، ومحاولتِه استخلاصَ هذا المفهوم من فكرة الأفق: «إننا نتوق إلى تجاوز كل أفق يحبسنا ويحجُب الرؤية عنا، ولكننا لا نبلغ نقطة يتوقف عندها الأفق المحدد، ويمكن منها أن نتطلع إلى الكل التام الذي لا أفق له، ولا يشير مِن ثم إلى ما هو أبعد منه.»[٢٢]

(٢) الانفتاح علامة العلو

إذا كان كل أفق نتصوره تامًّا في ذاته، فإنه يشير إلى ما يجاوزه ويقع وراءه، ونحن نستطيع أن نعبُر أفقًا معينًا، ولكنَّ أفقًا جديدًا سيفتح على الفور وراءه. ونستطيع أن نكتسب أفقًا جديدًا أرحب منه، ولكن هذا الأفق الجديد أيضًا سيُفضي بنا إلى ما بعده. ونستطيع أخيرًا أن نستبدل أفقًا بأفق، ولكن كل أفق مهما كان نوعه واتساعه يشير من حيث هو كذلك إلى ما يتجاوزه ويتخطاه. والعالم كذلك — مهما بلغ مفهومي عنه من الشمول والاتساع — يشير من حيث هو عالم إلى ما يقع وراءه، ولكن ليس معنى هذا أن أبحث عن عالم آخر وراء هذا العالم أو خارجه؛ إذ إن هذا العالم الجديد سيشير بدوره إلى ما بعده ووراءه؛ بل معناه أنه يفضي بنا إلى ما ليس بعالم ولا أفق، ولا يمكن أن يكون مقفلًا أو تامًّا في ذاته، وهذا هو الذي نود أن نسميه الانفتاح.

ما معنى المنفتح والمفتوح؟ للكلمة من الناحية اللغوية صورتان: «غير مقفل»، كأن نقول عن الباب مثلًا إنه مفتوح، و«غير مغطًّى»، كأن نصف العربة مثلًا بأنها مفتوحة. والصورتان ينطبق عليهما ما يسميه النحويون بالماضي الأتم؛ بحيث تدل صفة المفتوح على ما قد تم فتحه بالفعل؛ أي: على حال الانفتاح الذي تم أو حصل نتيجة فعل أو نشاط معين. المفتوح إذن معناه: غير مقفل، غير مغطًّى؛ أي إنه في الحقيقة تعبير سالب. وعلينا أن نتنبه جيدًا إلى هذا المعنى.

إذا كنا الآن قد أطلقنا اسم الانفتاح (أو المفتوح)[٢٣] على ذلك الذي يشير العالم إلى وقوعه وراءه وتجاوزه له، فإن هذا الانفتاح لا يمكن أن يكون موضوعيًّا ولا يمكن بحال

---

[٢٢] كارل ياسبرز، فلسفة الوجود، الطبعة الثانية، ١٩٥٦م، ص١٣.

[٢٣] يلاحظ أن المؤلف يستخدم أحيانًا المصدر (الانفتاح Offenheit)، وأحيانًا أخرى اسم المفعول (المفتوح Das Offene) دون أن يفرق بينهما تفرقة تُذكر؛ ولذلك التزمت بصيغة واحدة منهما.

من الأحوال أن يصبح موضوعيًّا، بل يستحيل على الإطلاق أن يكون شيئًا ما؛ لأن كل «ما» — من حيث كونها «ما» — هي معينة ومحدودة وموجودة كما أسلفنا «في أين»، ومحتواة في أفق؛ أي: إنها لا تكون أبدًا مفتوحة انفتاحًا تامًّا، وإنما هي دائمًا — إذا تذكرنا المعنى الثاني لكلمة مفتوح — مغطاة بشيء، ولا بد أن تكون كذلك وإلا استحال علينا أن نتكلم عنها أو نفكر فيها من حيث هي «ما»؛ لأن تفكيري في شيء ما أو نطقي به يعني بالضرورة أنه داخل في أفق تفكيري ولغتي، لا؛ بل في أفق الفكر واللغة بوجه عام. وإذن فالانفتاح الذي نقصده هنا لا يمكن أن يكون وجودًا، ولا يمكن كذلك أن يكون عدمًا؛ لأن من المستحيل على الإطلاق أن نتصوره بوصفه شيئًا ما، بل إننا لو شئنا الدقة في التعبير لقلنا إنه يستحيل أن نتصوره بوصفه الانفتاح؛ ولهذا فإن كلمة الانفتاح، كما نستخدمها هنا، ليست في الحقيقة اسمًا ولا وصفًا مباشرًا أو غير مباشر لأي شيء، إننا لا نلجأ إليها إلا كوسيلة للوثوب؛ أعني للوثوب خارج «الما» وكل ما هو مغلق، فإذا نجحت وثْبتُنا تركنا «الانفتاح» كذلك وراءنا …

إن الانفتاح — بالمعنى المقصود هنا — متعالٍ على العالم، غير أنه ليس ذلك التعالي الذي يجعله بجانب العالم وخارجه، إنه «يشمل» العالم حقًّا، ولكنه يشمله حيث يتغلغل في نفس الوقت فيه. إن كل شيء في العالم، ولو كان أهون الأشياء شأنًا وأبعدها عن لفت الأنظار — بل هذا قبل سواء — يمكن فجأةً أن يصبح شيئًا لا ينتمي إلى العالم،[٢٤] وأن يعتريَه للحظات قليلة تحوُّلٌ وارتفاع عجيب، يجعله يدخل في هذا الانفتاح، ودخول الأشياء في الانفتاح يشبه المعنى نفسه الذي قصدناه في بداية هذا الكتاب عندما تكلمنا عن ضرورة أن يصبح الأخضر أخضر بحق.

إلى أين إذن يُفضي بنا العلو فوق كل شيء على الإطلاق؟ سنلتقط هذا السؤال القديم مرةً أخرى، وإن كان قد تبين لنا الآن أن صيغة السؤال غير صحيحة. ولما كان ذلك الانفتاح، الذي يمكن أن تدخل فيه الأشياء لحظاتٍ قليلة، انفتاحًا موقوتًا فحسب، فلن يكون في إمكاننا أن نقيم فيه إقامةً دائمة، بل سنكون مضطرين — بحكم كوننا مخلوقاتٍ نقيم في هذا العالم المقفَل الذي هو مكاننا الطبيعي — أن نسمح لأنفسنا باللجوء إلى التعبير عنه بعبارات قاصرة عن بلوغ حقيقته؛ على نحوِ ما يفعل أبرع الجدليين عندما يفكر في المطلق ويضيق بأقوالٍ من نوع: هو هذا وذاك، أو ليس هذا ولا ذاك، أو المطلق هو كَيْت

[٢٤] أو يصبح شيئًا غير عالمي weltlos؛ أي: مختلفًا عن كل ما هو في العالم أو يمت إليه بسبب.

وليس بِكَيت، وليس هو وجودًا ولا غير وجود ... إلخ، فيضطر أخيرًا إلى حسم الأمر ليتمكن من مواصلة تأملاته ويقول ببساطة: المطلق يكون ...

بهذا المعنى غير الأصيل يمكننا نحن أيضًا أن نجيب على السؤال بقولنا: العلو فوق كل شيء على الإطلاق يؤدي إلى الانفتاح — وإذا شئنًا الدقة: فهو لا يؤدي إلى أيٍّ «أين».

أوضحنا من قبلُ أن تجربة العلو تحمل دائمًا طابع الوجد (Ek-stasis)[٢٥] واشترطنا أن تُفهم الكلمة بمعناها الحرفي؛ وهو الخروج من؛ أي: خروج الإنسان من نفسه ومن كل علاقة بالعالم. والخروج يدل في الأصل على حركة مغادرة مكان مغلق أو محدود؛ كما نخرج مثلًا من الحجرة أو البيت إلى الخلاء. ونستطيع الآن أن نستبدل تعبير الخروج من النفس ومن كل علاقة متصلة بالعالم بقولنا: الخروج من المغلق.

الوجد (الإكستازيس) هو الخروج من المغلق إلى المفتوح، ولكن إلى أي حد يمكننا وصْفُ القلق بأنه تجربة وجد (أو خروج من) كما فعلنا من قبل؟ إن كلمة القلق كما نعلم قريبةٌ من الناحية اللغوية البحتة من الضيق، وهو في اللاتينية angustia،[٢٦] كما أن القلق يتميز من الناحية النفسية بالشعور بالانحصار والضيق. بيد أننا لا نهتم هنا بالشعور الذي يسميه عالم النفس بالقلق، وتُصاحبه ظواهرُ جسدية مثل الإحساس بالاختناق أو احتباس الدم، وإنما نهتم بالقلق من حيث هو تجربة إنسانية أساسية متعلقة بالعلو. بهذا المعنى يكون القلق تجربة إحساس بالخطر دون أن يكون سبب هذا الخطر نفسه شيئًا موضوعيًّا، بل دون أن يكون في وُسعه أن يصيح موضوعيًّا؛ على العكس من الخوف الذي يرجع دائمًا إلى موضوع معين.[٢٧]

بهذا المفهوم تكون كل تجارب الوجد مصحوبة بالقلق، وهذه نتيجة تنبثق بصورة جوهرية ومباشرة من التحديد الذي قدمناه للوجد بمعنى الخروج من؛ لأن ما يدخل في الانفتاح، أي: ما لا غطاء له، يكون عاريًا، غير محمي، عُرضة للغير وتحت رحمته. هذا

[٢٥] سبقت الإشارة إلى المعنى الأصلي لكلمة إكستازيس Ekstasis اليونانية؛ أي: الخروج من. وتعبر الكلمة في النصوص الأدبية والفلسفية المعتادة عن تجربة الوجد، والترجمة صحيحة؛ بشرط ألا ننسى المعنى الأصلي الذي يؤكده المؤلف.

[٢٦] يقرِّب المؤلف هنا بين كلمة Angst (القلق) بالألمانية وبين الكلمة اللاتينية Angustia.

[٢٧] إشارة إلى التفرقة الوجودية المشهورة بين القلق والخوف، وقد كان كيركجارد أول من نبه إليها، ثم أكدها هيدجر واعتمد عليها في كثير من تحليلاته الميتافيزيقية.

الانفتاح الخالص الذي تدخل فيه الذات المجربة هو الذي تقوم عليه حدَّةُ تجربة العلو وعمقها؛ بحيث تفوق في شدتها وعمقها أية تجربة أخرى بصورة لا نهائية. أضف إلى هذا أن الإنسان يُحس في تجربة الوجد بأنه يُقتلع من العالم، أو بعبارة أخرى أن العالم كله يغوص في التفاهة واللاشيء، وهذا الذي يحدث للعالم بكليته له جانبان: جانب التحرر الهائل من ناحية؛ إذ يغوص في التفاهة كلُّ ما كان يثقُل علينا من داخل العالم، ويضغط على أنفاسنا، ويلتف حول كل شيء التفافَ الجدار السميك، ويشعر الإنسان أنه حرٌّ حريةً أصيلة من إلحاح كل شيء داخل في نطاق العالم، ولكن هذه الحرية الأصيلة، من كل ما يدخل في نطاق العالم، لها وجه آخر؛ إذ يفقد الإنسان كل سندٍ كان يستمده ويعتصم به من داخل العالم. وقد عبر باسكال عن هذا المعنى بقوله: إنه لَشيء مفزع أن يشعر الإنسان بأن كل ما يمتلكه ينزلق منه.[٢٨] ويجب أن نأخذ التملك بمعناه الحسي والأصلي في اللغة؛ فقد كان معناه في الألمانية القديمة «شغل الشيء»؛ كأن تمتلك مقعدًا؛ أي: تجلس عليه وتشغله. ويصدُق نفس الشيء على الفعل اللاتيني[٢٩] الذي اشتُق منه الفعل الفرنسي[٣٠] الذي استعمله باسكال في عبارته السابقة. ومن هنا يمكن القول أيضًا بأن كل مِلك أو تملُّك يقدم للإنسان سندًا يعتمد عليه. أما عكس الملك والتملك فهو الاقتلاع والإزاحة.[٣١] وللكلمة الأخيرة بلفظها الألماني Entsetzen معنًى مزدوج مستمد من دلالتها الأصلية، فالفعل يدل من ناحية على التحرير، كتحرير قلعة من الحصار المضروب حولها، كما يدل من ناحية أخرى على إشاعة الخوف والفزع والاندهاش؛ كأن أقول مثلًا: هذه الخطبة تفزعني.

وإذن فلا تخلو تجربةُ وَجْد حقيقيةٌ من الشعور بالاقتلاع؛ أي: بأن الإنسان يُقتلع من كل شيء، كما لا تخلو من القلق.

وقد أصبح القلق مصطلحًا أساسيًّا منذ صدور كتاب كيركجارد «مفهوم القلق»، الذي يُعد من أهم الكتب الفلسفية في القرن الماضي. وللكلمة معانٍ كثيرةٌ ومستويات متعددة، ولا

---

[٢٨] الأفكار، الفكرة ٢١٢.

[٢٩] Possidere.

[٣٠] Posseder.

[٣١] يواصل المؤلف في السطور القليلة القادمة تأملاته اللغوية حول الكلمتين الألمانيتين Entwurzelung وVerschiebung بمعناها الأصلي الذي ظل سائدًا حتى القرن السادس عشر؛ وهو اقتلاع امرئ من مكانه أو إزاحته عنه؛ ليثبت أنه قريب الصلة من معناها الحالي؛ وهو إشاعة الرعب والاندهاش والفزع.

تتضح هذه المعاني والمستويات إلا إذا ابتعدنا عن مفهومها النفسي الذي يدل على انفعال أو عاطفة، وفكَّرنا فيها تفكيرًا ميتافيزيقيًّا من حيث هي تجربة إنسانية أساسية وأوَّلية تعلو فوق جميع المعطيات الداخلة في نطاق العالم. وهنا نجد أيضًا — من وجهة النظر الفلسفية الميتافيزيقية — عدة أساليب وأشكال مختلفة من القلق لا بد من التفرقة بينها بدقة، كما فعل كيركجارد؛ إذ لا يجوز بحال من الأحوال أن نتناولها بغير تمييز.

وعلينا أن نشير في هذا المقام إلى القلق الذي ينشأ عن تلاشي العلو وزواله؛ إذ إن لهذا القلق أيضًا جوانبَ مختلفةً وأشكالًا عديدة. إنه في الحقيقة مرتبط بفقدان الانفتاح، وهو أمر ينجم عن تلاشي العلو؛ ومن هنا ينفُذ الشعور بالضيق والحصر الذي ينطوي عليه مفهومُ القلق، كما يوحي به المعنى الأصلي للكلمة. فالعالم الذي خلا من العلو كلُّ ما فيه ضيِّق ومغلق ومقفل؛ وكما أن العالم يصغُر باستمرار، على الرغم من اتساعه المتزايد أمام النظرة الفلكية، فإنه يزداد كذلك ضيقًا على ضيق. لن يوجد ثَم مكانٌ خالٍ، سيتزاحم الناس ويتدافعون في الأماكن التي انكمشت من الضيق. إن ما نتحدث عنه هنا، من عدم انفتاح العالم، لا يصدُق بحال من الأحوال على العالم في مجموعه فحسب، وكأن جدارًا سميكًا يلتف حوله ويمنع من العلو عليه؛ وإنما ينطبق كذلك على كل جزء فيه. في عالمٍ خلا من العلو ينغلق أقل الأشياء على نفسه، لا يتجاوز ذاته، لا يشير إلى «آخر» مختلف عنه كلَّ الاختلاف، لا يجد سبيلًا إلى الانفتاح. صحيح أن القلق الذي ينشأ عن تلاشي العلو تخفُّ حِدَّته في العادة ويطغى عليه ضجيج الحياة اليومية، ولكنه مع ذلك يتربص في كل مكان، ولا يبعد أن يشتعل في أية لحظة ولأوهى سبب.

وللقلق الناجم عن تلاشي العلو جانب آخر؛ إنه دائمًا قلقٌ من العلو؛ أي: إنه — بسبب ارتباط العلو نفسه بالقلق — قلقٌ من القلق. وقد يمكننا أن نحدده بأنه قلق من انعدام القلق؛ وذلك إذ عرَفنا أن القلق الملازم للعلو يغيب عند اختفائه وتلاشيه.

والواقع أن كل شيء في مجال القلق يكتسب الطابع الجدلي، كما أن القلق نفسه، كما لاحظ كيركجارد، هو الجدلي الأكبر.

وقد بيَّن كيركجارد هذه الماهية الجدلية للقلق بيانًا رائعًا في كتابه «مفهوم القلق».

القلق الناشئ عن اختفاء العلو وزواله وتلاشيه قلق جدلي؛ فالإنسان من ناحيةٍ يقلق من تلاشي العلو وإمعانه في التلاشي؛ أي: يقلق من فِقدان العلو وغيابه، وهو من ناحية أخرى يعود فيشعر بالقلق من حضوره ومن العلو نفسه. وإذن فالإنسان في حالة القلق هذه يشتاق للعلو ويندفع إليه، كما يتهيبه ويهرُب منه. وجدير بالذكر أن كل علاقة أصيلة

بالواقع تجمع هذا الازدواج بين التشوق والتراجع، كما أن كل قلق أصيل يحمل هذه الصورة الجدلية المزدوجة. ولهذا يضع القلق نفسه في حالة من التأرجح تُضاعف من قلقه. ومن طبيعة القلق أن يَزيد نفسَه بنفسه؛ فكل قلق يولِّد القلق من أن يشعر الإنسان بالقلق. فكما أن القلق — إن جاز هذا التعبير — يتعلق بالمطلق؛ فإنه يحمل في ذاته الميل إلى المطلق.

إن كل شعور بالقلق يضع القلق وكل شيء على الإطلاق في حالة عجيبة من الغموض والتأرجح، فكل ما هو ثابت وراسخ، كل ما يمكن أن يستند إليه المرء أو يتشبث به؛ يختفي منه وينزلق عنه؛ لهذا يصعب تحديد مفهوم القلق وتثبيته، كما يصعب تحديد ما يحس الإنسان حياله بالقلق؛ ولهذا أيضًا يقصُر كل عرض منهجي للقلق عن الوفاء بموضوعه؛ إذ لو أمكن إدراك القلق أو فَهمُه علميًّا، لأصبح شيئًا من الأشياء التي تدخل في إطار العالم، وصار ظاهرةً ضمن ظواهر أخرى، وتوقف عن أن يكون قلقًا. وكما أن من المستحيل أن يصبح ما يقلَق الإنسان منه موضوعًا، كذلك يستحيل أن يصبح القلق نفسه موضوعًا أو أن ينفصل الإنسان عنه، وإذ شئنا الدقة فإن من المستحيل تحديده، ليس الإنسان هو الذي يتملك القلق، بل القلق هو الذي يتملك الإنسان.

لا بد — من وجهة نظر العلو — من التفرقة على أقل تقدير بين نوعين من القلق مختلفَين أشدَّ الاختلاف، هما في نفس الوقت درجتان من درجات القلق، ونقصد بهما القلق الذي ينشأ عن تلاشي العلو وغيابه، والقلق الذي ينتمي إلى حضور العلو نفسه.

وهذه التأملات توضح شيئًا آخر؛ وهو أن القلق مرتبط بكل علاقة بالعلو.

إن فلسفة الوجود تربط في معظم الأحوال بين القلق والعدم، وقد كان كيركجارد هو أول من قام بهذا الربط، وإن كان قد قام به عرَضًا بغير أن يصف العدم بأنه ذلك الذي يتمثل أمام القلق، كما فعلت فلسفة الوجود التي تأثرت بكيركجارد ثم سلكت بعد ذلك دروبًا مختلفة عن دربه. يقول هيدجر مثلًا في محاضرته الشهيرة «ما الميتافيزيقا؟»:[٣٢] «القلق يكشف العدم.» أما كيركجارد فنجده يقول: «… ما هو إذن؟ عدم. ولكن ما هو تأثير العدم؟ إنه يلد القلق.»[٣٣]

ونحن نجد عند كيركجارد أن ما أمام القلق ليس هو العدم (بأداة التعريف)، بل هو «عدم ما». ويتضح هذا من نص آخر يجيء في الموضع نفسه بعد النص السابق بقليل:

---

[٣٢] ما الميتافيزيقا؟ الطبعة الخامسة، ١٩٤٩م، ص٢٩.

[٣٣] أعمال كيركجارد (١٩٠٠–١٩٠٦م)، المجلد الرابع، ٣١٣ (من الطبعة الأصلية).

«شيء ما، هو عدم.» ويهتم فيه كيركجارد، قبل كل شيء، ببيان غموض ما يقلق منه الإنسان والكشف عن عدم تحدده، وتمييز القلق من الخوف الذي يتعلق دائمًا بشيء ملموس محدد.

إن العلاقة بين القلق والعدم تتضح أيضًا للفهم العام بغير عناء؛ ولهذا ينبغي للعبارة القائلة بأن «القلق يكشف العدم» — إذا أردنا لها أن تكون أكثر من كلمة مبتذلة من الكلام الشائع — أن تُرفع أولًا إلى مستوى التفلسف؛ على نحو ما فعل هيدجر في محاضرته المذكورة وهو بصدد السؤال عن ماهية الميتافيزيقا، وهذا هو أهم ما في المحاضرة؛ لأن الكشف عن العلاقة بين القلق والعدم أمر كان كيركجارد قد بسطه بسطًا رائعًا قبل هيدجر بكثير.

عندما نقول إن القلق يكون إزاء لا شيء أو إزاء العدم، فإن ما تعنيه هذه العبارة، أو ما لا تعنيه، يتوقف توقفًا تامًّا على مدى عمق التجربة التي ينبثق منها ودرجة كثافتها، كما يتوقف أيضًا على مدى تحديد مفهوم القلق الذي نفكر فيه، وكلا الأمرين لا ينفصل عن الآخر.

كما أن هناك أنواعًا عديدة من القلق؛ فهناك أيضًا أنواع مختلفة من العدم، فإذا أخذنا العدم بمعنى العدم الفارغ، أي بالمعنى الذي يفهمه منه «الفهم العام»، كانت العبارة كلها سخفًا، أو إذا جاز التعبير مجرد نكتة ميتافيزيقية. وإذا أخذنا العدم بمعنى أنه ليس شيئًا ما أو ليس موجودًا، كان العدم في الحقيقة وجهًا من وجوه العلو الذي ليس شيئًا ولا موجودًا، وسنصل من هذه الجهة إلى أن كل علاقة متعالية تنطوي على القلق. غير أنه يتحتم علينا أن نتحرر من فكرة مسبَّقة تُعد من أسوأ ما يمكن تصوره من الأفكار المسبقة؛ ألا وهي الفكرة التي تذهب إلى أن «اللا» و«العدم»، والسلب بوجه عام هي نفسها اللاشيء بالمعنى السيئ الذي يرادف التفاهة والعقم. إنها فكرة مسبقة أو تحيُّز يشبه ألا يكون هناك سبيل للتخلص منه؛ لأنه جزء من الرصيد الميتافيزيقي الأساسي الذي يحتفظ به الفهم العام، فالعدم يُعد لا شيء من وجهة نظر ميتافيزيقا الفهم العام، إنه يتجاهل أهمية السلب ودلالته، وهو مضطر إلى هذا لأن هذه هي وسيلته الوحيدة لتأكيد استقلاله أو اعتزازه بنفسه. وهذا التجاهل يتم التعبير عنه بطريقتين؛ أولًا بالحط من قيمة السالب والانحدار به إلى مستوى الشيء التافه؛ أي: ما لا يصح أن يوجد على الإطلاق، وثانيًا بجعل السالب أمرًا قليل الشأن يمكن أن يوجد «على الهامش» بجانب الإيجاب.

ولكن أنقى[٣٤] صورة للسلب هي العدم (أو بالأحرى اللاشيء)، وهكذا يتساوى العدم في نظر الفهم العام مع التافه والقليل الشأن الذي يبذل أقصى جهده للتخلص منه. ومن العبارات المألوفة أن نسمع من يقول عن خلاف يدور حول شيء قليل الشأن أو عديم القيمة بأنه خلاف على لا شيء، أو خلاف من العدم على عدم![٣٥] والفهم العام لا يستطيع بطبيعة الحال أن يتخلص تخلصًا تامًّا من العدم، فالقلق متربص في كل مكان؛ وبخاصة في أقل الأشياء وأهونها شأنًا، كما أن الفهم العام نفسه يستفظع أن تنشَب الخلافات المستعِرة حول لا شيء. والقلق أيضًا — مثل العدم — يُعد في نظر الفهم العام شيئًا سلبيًّا؛ لأنه لا يشعر بالقلق ويفتخر بأنه لا يشعر به؛ أي: أنه يغلق أبوابه على نفسه في وجه القلق الذي يتخفي مع ذلك في كل مكان.

لقد كان من أهم آراء كيركجارد وأبعدها أثرًا أن القلق ليس ظاهرة «سلبية» بأي حال من الأحوال، فهو يقول في كتابه «مفهوم القلق»: «إن الإنسان يزداد عظمةً بقدر ما يزداد عمق إحساسه بالقلق.»[٣٦] والعظمة، كما رأينا من قبل، علامة على العلو. ويقول في موضع آخر: «من يتربى على القلق يتربى على لا نهائيته.»[٣٧]

بدأنا عرضنا الأخير لمفهوم العلو بتأمل بسيط، تمخَّضت عنه مع ذلك نتائجُ هامة ... وأولى هذه النتائج هي أن الوجود — من حيث هو متناهٍ — هو وجود في-أين؛ وثانيها أن كل «في أين» تقبل العلو فوقها. وهذا المسار الفكري الذي وصفناه بالمسار المتعالي على أعظم جانب من الخطر. يترتب على هذا أن الكلية — من حيث هي المفهوم الشامل لمجموع الأشياء الجزئية — لا يمكن أن تكون هي آخر «الأشياء» وأقصاها، بل هي بالأحرى «شيء» يُعلى عليه؛ أي: إن كل شيء — إذا صحت هذه المفارقة التي تعمدناها — لا يمكن أن يكون هو كل شيء، وأن العدم — وهذه العبارة لا يمكن فصلها عن العبارة السابقة — ليس عدمًا أو لا شيئًا. وقد أوضحنا هذه الفكرة أو هذا المسار الفكري بمثال ممتاز، وهو مفهوم العالم، ووجدنا أن العالم — بوصفه الـ «في أين» المتقدمة على كل موجود متناهٍ — لا يمكن أبدًا أن

[٣٤] النقي هنا بمعنى الخالص؛ البحت؛ المحض.

[٣٥] وهو تعبير شائع أيضًا في اللهجة العامية في مصر.

[٣٦] المجلد الرابع من أعمالي كيركجارد، ٤٢١ (الأصل الدنماركي).

[٣٧] نفس المرجع، ٤٢٢.

يكون هو المفهوم الأخير، ولا الكلمة الميتافيزيقية الأخيرة التي يبلُغها الفكر لكي يرتد عندها مرةً أخرى على نفسه. إن مثل هذه الكلمة الأخيرة لا وجود لها على الإطلاق. والأَولى من ذلك أن العالم — أيًّا كان تصورُنا لهذا المفهوم من الناحية اللاهوتية أو الكوزمولوجية أو الأنطولوجية أو من أية ناحية أخرى، من حيث هو دائرة العالم — يحتِّم العلو بالضرورة. ولن يكون في وسعنا أن نجرب العالم ونفكر فيه من حيث هو عالم إذا لم نتمكن قبل ذلك من العلو فوقه نحوَ ما ليس بعالم ولا بعالمي.[٣٨] وقد تحدثنا في هذا السياق عن المفتوح، أو بالأحرى الانفتاح، ووصفناه بأنه ما ليس مقفَلًا داخل العالم متصفًا بصفاته.

بيد أنه لا يجوز أن نجعل من المفتوح والانفتاح اسمين مباشَرين، فما يجرَّب أثناء تجربة العلو لا يُسمح بالكلام عنه أو النطق به. ومن زعم أنه يفعل معه هذا فقد أخطأه؛ لأن ما يقبل الكلام أو التعبير عنه إنما يدخل بذلك في نطاق العالم؛ أي: يصبح من العالم ولا يعود متعاليًا عليه. ونحن لا نقصد بالانفتاح هنا أن يكون اسمًا على العلو، بل ملمحًا يدل عليه؛ بمعنًى أن يلفت انتباهنا إليه ويعرِّفنا به. ونريد في هذا السياق أيضًا أن نتحدث عن «العلامة»، فالانفتاح هو علامة العلو.

نقول العلامة ولا نقول الإشارة؛[٣٩] لأن ما يُفلت تمامًا من الكلمة لا يستطيع المرء أن يعبر عنه أو ينطق به فحسب، بل لا يستطيع كذلك أن يشير إليه على أي وجه بالكلمات. ونحن نأخذ كلمة العلامة بمعنى المَعلم الذي يشير إلى شيء ما.[٤٠] والعلامة في الاستعمال اللغوي الحديث تؤخذ غالبًا بمعنى الفأل Omen؛ أي: ما ينبئ بالمستقبل، بينما كانت في اللغة القديمة تفيد معنى الشاهد Indicium. وسوف نستخدمها في هذا المجال بالمعنى القديم، وإن كنا لن نستبعد معناها الآخر؛ لأن التجربة الذاتية والموضوعية النقية الخالصة لانفتاح «الشيء» الذي نجربه والأشياء المحيطة به؛ إنما هي شيء تعلن فيه تجربة العلو الحقيقية عن نفسها. ونكرر هنا ما أكدناه من قبلُ من أننا لا نؤسس من جانبنا العلاقةَ بالعلو، وإنما تبدأ هذه العلاقة من العلو نفسه.

---

[٣٨] فضلت الإبقاء على هذه الصفة welthaft على أن يُبعد عنها القارئ كل مفهوم سياسي ويفهمها بمعنًى ما يتصف بالخصائص التي يتسم بها كل ما يدخل في إطار العالم.

[٣٩] يرتبط التأمل اللغوي هنا باللغة الألمانية، ويحاول المؤلف أن يبين الفرق بين العلامة Anzeichen والإشارة (أو الرسم) Zeichen مؤثِرًا الأولى على الثانية، ولهذا لزم التنويه.

[٤٠] من حسن الحظ أن اللغة العربية قد ساعدتني بثرائها الخصب على أداء هذه التفرقة الدقيقة التي يسوقها المؤلف بين كلمتي علامة Anzeichen ومعلم Merkmal على الترتيب.

ينبغي علينا إذن أن نفهم العلامة بمعنى ذلك الذي عن طريقه يعلن العلو عن نفسه ويعرف بنفسه. بهذا المعنى يكون الانفتاح هو علامة العلو، ولكنه ليس هو العلامة الوحيدة؛ فالعظمة بالمفهوم الذي شرحناه من قبل علامةٌ أخرى على العلو. وسوف نذكر في الصفحات القادمة عددًا آخر من العلامات التي تدل على العلو أو تشِفُّ عنه.

(٣) المكان والزمان والعلو

علينا الآن بعد العرض الأوَّلي لمسار الفكر المتعالي أن نتناول المفهوم الأساسي الذي ورد فيه، وهو مفهوم الـ «في أين»، تناولًا فلسفيًّا مفصلًا. لقد تعلمنا من هذا الفكر أن كل ما هو متناهٍ يقبل بحكم تناهيه أن يُعلى فوقه. ولكننا لم نتعلم هذا فحسب؛ إذ لو اقتصر الأمر عليه، لَمَا كانت هذه فكرة غير عادية، وإن لم يَعنِ هذا أيضًا أنها فكرة تافهة. إن الفهم العام نفسه يعلم أن كل شيء ممتد، مهما بلغ من كبر الحجم، يمكن التفكير في شيء أكبر منه، وهو يعلم كذلك أن كل ما هو ممتد، مهما كان صغير الحجم، يمكن التفكير في شيء أصغر منه، كما يمكن العلو عليه حتى من ناحية الصغر.

والواقع أن لكل متناهٍ، من حيث هو معين ومحدود، جوانبَ متعددة، وهو يقبل العلو عليه من كل جانب من هذه الجوانب على حِدَة، ومع ذلك فحيثما وصل بي مثلُ هذا العلو، فإني أصل في كل مرة إلى ما هو متناهٍ، وليكن حجمه — إن شئنا أن نواصل التفكير من ناحية الكم — ما يكون من الكِبر أو الصغر. ولو نظرتُ للعالم من الناحية الفلكية، بوصفه مجموع الأجسام التي يحتوي عليها، نظرتي إلى شيء متناهٍ — كما تفعل الفيزياء الحديثة — لوجدت أن هذا العالم المتناهي يمكن العلو فوقه، مهما ذهب بي التصور إلى تخيل عالم له نصف قُطر انحناء أكبر من نصف قُطره الحالي، مع العلم بأن الفيزياء الحديثة تتصور العالم بوجه عام بوصفه جِرمًا في حالةِ تمدُّد لا في حالة ثبات.

ليس العلو فوق المتناهي بالأمر الوحيد الذي نتعلمه من مسارنا الفكري، بل إنه لَيقول لنا إن كل متناهٍ موجود في أين ما، وهذه الـ «في أين» يمكن العلو فوقها، والعلو فوق «في أين» المتناهي شيء يزيد على العلو فوق المتناهي نفسه ويختلف عنه. ولو رجعنا للمثال الأخير، لكانت «في أين» التي تحتوي أجسام العالم هي ما نسميه مكان العالم.[٤١] فإذا علوت

[٤١] ترجمة حرفية لكلمة Weltraum التي نعبر عنها عادةً في العربية بالفضاء الكوني، وقد حافظت على كلمة المكان لأهميتها القصوى في هذا المبحث كله.

فوق العالم القائم بمعنى التفكير في عالم أكبر منه، لبَقيَ هذا العالم الأخير في نفس المكان؛ سواء كان تفكيري فيه بحيث يبقى مكان العالم — مع افتراض تمدد العالم — بلا تغيير ولا تتمدد فيه إلا الكواكب والنجوم، أو بحيث يتمدد مكان العالم نفسه (أو فضاؤه). إنني في الحالين سأبقى عند القيام بمثل هذا العلو في نفس الـ «في أين»؛ أي: هنا في نفس مكان العالم. بينما يُعلمنا الفكر المتعالي أن من الضروري العلو على هذه الـ «في أين» نفسها، لا لبلوغ «في أين» جديد أكبرَ منها، بل للاتجاه نحو ما ليس بـ «في أين» ولا من الممكن أن يكونه بعدُ؛ أي: نحو ما وصفناه في هذا السياق بـ «الانفتاح».

بقي علينا الآن أن نوضح مفهوم الـ «في أين» الذي ثبتت أهميته البالغة خلال هذه التأملات.

«أين» تدل في الأصل على ظرف مكان؛ فحين يسأل سائل: أين؟ يجيب عليه المجيب بحرف الجر «في»؛ أين تقع فرايبورج؟ الجواب: في منطقة برايسجار،[42] وحرف الجر «في» يشير إلى داخل الشيء أو باطنه.[43] وهو كغيره من حروف الجر يُستخدم بمعنًى مكاني «للدلالة على داخل مكان مقفل أو محدود»؛ كأن تقول مثلًا: الماء في الجرة، الميت في القبر، كما يُستخدم من ناحية أخرى في التعبير المجرد عن الأحوال الزمنية. يقول معجم تروبنر للغة الألمانية ما نصه: «ويبقى الإحساس بالمعنى المكاني الأصلي قائمًا عند نقله (أي: حرف في) للدلالة على معنًى غير مكاني، ثم يذبل ذلك المعنى شيئًا فشيئًا إلى أن يختفي اختفاء تامًّا.»

تلك هي الخطوط العامة للجانب اللغوي، ولكن الجانب الفلسفي ليس بهذه السهولة، ولا ينبغي له أن يكون كذلك؛ لأن هذه الكلمة الضئيلة المركبة من حرفين يمكن أن تُعد من أهم المصطلحات الفلسفية وأصعبها وأشملها، بل إنها قد تقف على قدم المساواة مع كلمة «الوجود» أو «الكينونة»،[44] التي وضعتها الفلسفة الغربية في مركز تفكيرها، متأثرةً في ذلك غالبًا بالنظر إلى المسألة من جانب واحد.

---

[42] إشارة من المؤلف إلى المدينة التي يعيش فيها ويعمل أستاذًا بجامعتها، وتقع في الغابة السوداء، بمقاطعة بادن فيرتمبورج، إلى الجنوب الغربي من ألمانيا.

Freiburg im Breisgau.

[43] «في» هي in، ويضيف المؤلف قوله: على العكس من an التي تتوقف عند السطح. وقد تعذر نقل العبارة الأخيرة لارتباطها بهذا الحرف في لغته الأصلية.

[44] being-être-sein.

أما عن بُعد الكلمة ومضمونها، فيكفي أن نشير إلى عدد من المفاهيم التي تدل على الداخل والباطن،[٤٥] وتعد «في» بمثابة جذرها ونواتها.

أما حجم هذا الحرف فيكفي أن نتبين الحقيقة البسيطة التي تقرر أن كل وجود[٤٦] بوجه عام — إذا فهمنا الوجود بالمعنى القريب البسيط لفعل يكون (أو يوجد) عندما نقول عن شيء ما إنه موجود (كائن–يكون) — إنما هو «وجود–في»، كل ما هو موجود فهو دائمًا موجود في أين ما. وليس في إمكاني تصور أيِّ موجود ولا التفكيرُ فيه دون أن أتصوره وأفكرَ فيه من حيث هو موجود في أين. وهذا أمر واضح كلَّ الوضوح بالنسبة إلى الأشياء التي تؤلف عالم الأجسام وتخطُر على بالنا لأول وهلة عندما نستخدم تعبير «الموجود»؛ إذ لا يمكنني أن أتصور جسمًا ولا أفكرَ فيه بدون أن أفكر فيه وأتصورَ وجوده في مكان ما. والمكانية صفة تتعلق بمفهوم الجسم، ليس فقط بمعنى أنه يشغَل مكانًا بسبب طوله وعرضه وارتفاعه؛ بل بمعنًى أهمَّ من ذلك؛ وهو أنه يوجد دائمًا في مكان. ويتضح الشيء نفسُه عند النظر في كل ما هو زمني؛ فالحركة لا تكون زمنية لأنها تحتاج لزمن تتم فيه؛ وإنما الأهم من ذلك مرةً أخرى أنها تتم «في» الزمان. ويمكننا أن نتوسع في هذا فنقول إن كل الأفكار توجد دائمًا في شيء ما، ليس فقط بالمعنى «الأنطي»[٤٧] أو الوجودي الشائع من أن جميع الأفكار — على الأقل بقدر ما نعلم الآن — لا توجد إلا في رأس الإنسان؛ بل بمعنى أن الأفكار بحكم ماهيتها تنتمي دائمًا إلى فَهْم أو عقل أو روح أو ما شئنا من أسماءٍ تطلقها على ذلك الذي يفكر فيها بما هي أفكار. كل ما يوجد، سواء كان جسميًّا أو عقليًّا أو حسيًّا أو فوق الحس، يوجد في أين. هذه ملاحظه تبدو في غاية البساطة، وقد افتتح بها اسبينوزا قضايا كتابه «الأخلاق»، وهذا وحده يدل على مكانة فلسفته. فالمُسَلَّمة الأولى في هذه «الأخلاق» ومن ثم في تفكير اسبينوزا تقول ما نصه: كل ما هو موجود؛ يوجد إما في

[٤٥] يشير المؤلف إلى عدد من الكلمات التي تدخل «في» في تركيبها مثل Innen (داخل) Inhalt (محتوى/مضمون) Innerlichkeit (باطن) Innerstes (أعمق أعماق الباطن)، وكلها كلمات تحافظ على حرف الجر الأصلي ويصعب نقلها إلى العربية.

[٤٦] الوجود هنا وفي الصفحات التالية هو الكينونة أو فعل الكون: ويكون، ويحاول المؤلف أن يثبت أن كل وجود أو كينونة، إنما هو «في»، وأن الـ «في» أسبق من الوجود.

[٤٧] أي: ontic (من كلمة on = الموجود اليونانية) تمييزًا لها عن كلمة «أنطولوجي» التي تتعلق بعلم الوجود نفسه.

ذاته أو في غيره،[48] وهذا يتضمن القول بأن «كل ما هو موجود يوجد في أين»، ويفترضه افتراضًا مسبَّقًا. ربما بدا هذا القول تافهًا، ولكنه في الحقيقة أبعد ما يكون عن ذلك؛ إنه يبين لنا أن حجم حرف الجر «في» لا يكاد يقل في شيء عن حجم الفعل «يوجد».[49]

والواقع أن «في أين» نفسَها لا توجد (لا تكون)، أو هي بالأحرى لا توجد بنفس الطريقة التي توجد بها الأشياء الكائنة فيها. ويُعدُّ الكشف عن هذه الحقيقة من أعظم الإنجازات التي قامت بها المثالية الترانسندنتالية[50] وأبقاها على الزمن. وقد أوضحها كانط في سياق كلامه عن المكان والزمان في (الاستاطيقا الترانسندنتالية) من كتابه نقد العقل الخالص. فالمكان والزمان في رأيه ليسا من نفس طبيعة الأشياء نفسها التي تكون فيها، وليسا، كما تقول عبارة كانط، «كائنات واقعية.»

بيد أن المثالية الترانسندنتالية لم تقف عند معرفة «في أين» المكان الزمان، فقد كشفت كذلك عن «في أين» أخرى أهمَّ وأشمل؛ ألا وهي الأنا الترانسندنتالية. وقد وُفِّق فيشته إلى التعبير عنها تعبيرًا كاملًا في كتابه نظرية العلم،[51] عندما قال: «... كل ما هو موجود، فهو موجود بقدر وضعه في الأنا، وخارج الأنا لا يوجد شيء.»[52] وهو هنا يفكر في «الأنا» بوصفها «في أين» كلِّ شيء على الإطلاق وبوجه عام.

على أن الفكرة الأساسية التي توصلت إليها هذه الفلسفة المثالية هي أن الأنا — بوصفها «في أين» كلِّ ما هو موجود — ليست هي نفسها موجودًا ولا يمكن أن تكون من نوع أيِّ موجود.

ولكن هذه المثالية تفكر في الوجود من حيث هو وجود–في؛ لأن كل ما يوجد، يوجد في الأنا؛ أي: أن كل موجود هو موجود–في.

---

[48] هذا هو نص العبارة الأصلية باللاتينية:

"Omnia, quae sunt, vel in se vel in alio sunt."

[49] أو يكون is – ist، ونقْلُ هذا الفعل إلى اللغة العربية مشكلة شائكة؛ وبخاصة عندما يكون في أغلب الأحوال مضمرًا، وما أشد حاجتنا إلى التفلسف حول فعل الكون عندنا على نحو ما فعلت الفلسفة الغربية عبر تاريخها الطويل!

[50] وهذه هي أهم وأشهر تسمية أطلقها كانط على مذهبه. نقد العقل الخالص، القسم الأول من الاستاطيقا الترانسندنتالية — عن المكان — ب٣٧.

[51] انظر: أسس النظرية الكاملة للعلم، القسم الأول، ١، (والمقصود بالعلم عنده هو الفلسفة).

[52] خارج الأنا أو فيما عداها، وقد فضلت التعبير الأول لأهميته في هذا المبحث كله.

أما عن عبارة «وخارج الأنا لا يوجد شيء» التي لم تلحق بما سبقها بطريق الصدفة، وإنما تتصل بها اتصالًا جوهريًّا؛ فأحسب أن آذاننا قد تعودت على مثل هذه العبارات. فقد يكون معناها: خارج الأنا لا يوجد شيء؛ أي: لا يوجد شيء أو موجود ما؛ لأن من المعروف أن كل موجود في تقدير الموقف المثالي إنما يكون بالضرورة في الأنا. وقد يكون معناها أيضًا: خارج الأنا لا يوجد شيء بعدُ. ومن الواضح أن هذا هو موقف فيشته، كما هو موقف المثالية الألمانية التي تقوم على فلسفته؛ أي: موقف شيلنج في مرحلته الفكرية المبكرة وموقف هيجل.

إن المثالية الألمانية تطلِق على هذه الأنا اسم «الأنا المطلقة»، أو تكتفي بتسميتها «المطلق»، وهذه هي النقطة التي نبدأ منها النقد الذي سبقت الإشارة إليه للموقف المثالي؛ ذلك أن كل «في أين» — وبهذا تتضح من جديد خطورةُ المسار الفكري المتعالي — تقبل العلو فوقها؛ ومن ثم الأنا المطلقة التي قالت بها المثالية المطلقة، ومثلها الـ «في أين» التي تضم كل ما هو موجود. وهكذا لا تكون الأنا المطلقة هي المطلق بمعناه الدقيق، ولا يكون التوصل إلى هذا المفهوم هو آخر ما يمكن التوصل إليه. والظاهر أن عبارة فيشته قد استُوحيت — حتى في صيغتها اللغوية — من العبارة الأساسية التي تقوم عليها فلسفة سابقة، ونعني بها العبارة الخامسة عشرة من القسم الأول من كتاب «الأخلاق» لاسبينوزا، وهي العبارة التي تتوِّج هذا القسم: «كل ما يوجد، فإنما يوجد في الله، وما من شيء يمكن أن يوجد أو يُتصور بدون الله.»[٥٣]

ليس هذا من قبيل الصدفة؛ فالواقع أن اسبينوزا هو الذي أدخل مفهوم المطلق في الفلسفة الحديثة، ولعله أن يكون أشد رجالها تطرفًا في تفكيره في المطلق والتزامه به. حقًّا، إن الأنا قد حلَّت عند فيشته محل الله، ولكن الفرق بينهما من ناحية أقلُّ مما قد يبدو في ظاهره، ومن ناحية أخرى أكبر، فهو أقل من حيث إن الأنا عند فيشته لا يُقصد بها الأنا البشرية الفردية؛ وإنما يقصد بها الأنا المطلقة، بل إن الصيغة التي وُفق إليها فيشته تدل على كسب تأملي كبير لم يبلُغْه اسبينوزا؛ إذ إنها تعبِّر، فيما تعبر عنه، عن أن المطلق لا يمكن ولا يجوز بحال من الأحوال أن يُفهم فهمًا موضوعيًّا، ولا أن يُتصور كما يُتصور أيُّ شيء. ولكن تغيير اسم المطلق (بأسماء مختلفة) يُعبر من ناحية أخرى تعبيرًا واضحًا عما

[٥٣] إليك هذه القضية المشهورة في نصها اللاتيني:

"Quicquid est, in Deo est, et nihlil sine Deo esse neque concipi potest."

وصفناه باختفاء العلو وتلاشيه، كما يكشف عن أن المطلق قد فقدَ خلال الفكر الحديث علوَّه، كما فقد تبعًا لذلك واقعيتَه.

هكذا تشترك جميع هذه المواقف الميتافيزيقية المحدَثة في أنها تضع شكلًا من أشكال الـ «في أين» وتفكر فيه؛ كالله، والمطلق، والوجود، والعالم من حيث هو «الآخر» الذي لا يمكن العلو فوقه. من هذه الزاوية يمكن القول بأن اسبينوزا أيضًا قد بقي مقيَّدًا بروح العصر الحديث متأثرًا بطابَعه.

من هذا يتبين لنا أن مفهوم «في أين» هو أحد المفاهيم أو المفاتيح الهامة لمشكلة العلو؛ لهذا يتعين عليه أن نتتبعه بالتفصيل:

الأصل في مفهوم «في أين» أنه مفهوم مكاني، وهذا أمر يتبين بوضوح من التحليل اللغوي البسيط، ويتبين من اللغة أيضًا أن الإحساس بالعلاقات المكانية يظل ملازمًا له بعد انتقاله إلى الاستعمال المعنوي والمجازي. وإذن فمفهوم «في أين» لا ينفصل عن مفهوم المكان، ومحاولة فهمه، فهمًا جوهريًّا أفضل، تعني محاولة التفكير في المكان تفكيرًا جوهريًّا أفضل.

ما المكان؟

هذا سؤال ضخم، ولا يمكننا الآن تناولُه بجميع أبعاده، بله الإجابةَ عليه؛ ولهذا فسوف نكتفي بإبداء بعض الملاحظات الأولية؛ على أن يظل السؤال عن العلو هو وجهة النظر الأساسية التي ننطلق منها.

ونود أولًا أن نوجه الانتباه إلى نقطة قد تبدو للوهلة الأولى جانبيةً أو ثانوية، ولكنها في الحقيقة تستحق الاهتمام؛ إن السؤال عن العلو قد أدى بنا إلى المكان لا إلى الزمان.

يُذكَر الزمان والمكان منذ القدم بجانب بعضهما البعض، ويقارَن أحدهما بالآخر أو يوضع في حالة نزاع معه.[٥٤] يقول ليبنتز الذي تتميز أفكاره عن المكان والزمان بنفس الجسارة والأصالة اللتين تميزان فكره كله: «المكان هو نظام الظواهر المتجاورة، كما أن

[٥٤] راجع في هذا باول تليش، النزاع بين الزمان والمكان. بحث أعيدَ نشره في كتاب باول تليش، على الحدود، ١٩٦٢م، ص١٨٧ وما بعدها.

الزمان هو نظام الظواهر المتعاقبة.»[٥٥] (ونجد ليبنتز في إحدى رسائله المكتوبة بالفرنسية يصف المكان بأنه نظام التجاور أو المعية، ويصف الزمان بأنه نظام التعاقب.)[٥٦]

وتتضح أصالة ليبنتز في أنه لم يجعل من المكان شيئًا مطلقًا موجودًا بذاته، بل وصفه — معارضًا بذلك نيوتن — بأنه «شيء نسبي خالص.»[٥٧] كذلك نجد كانط، في باب الاستاطيقا الترانسندنتالية من نقد العقل الخالص، يتناول بحث المكان والزمان على أساس التوازي الدقيق بينهما. والواقع أن التعريف الذي نجده في القواميس المتداولة من أن المكان هو «التجاور»، وأن الزمان هو «التعاقب» على نحو لا يقبل العكس؛ تعريف واضح لا غموض فيه، يدل على تطابق المكان والزمان واختلافهما في وقت واحد. ويمكننا أن نضيف إلى هذا التعريف أن المكان له ثلاثة، أبعاد بينما الزمان له بُعد واحد فقط، وأن الفيزياء الحديثة تجمع بين أبعاد المكان الثلاثة والبعد الواحد للزمان في مركب رياضي ذي أربعة أبعاد يُعرف بمتصل ريمان.[٥٨]

ولكننا لا نريد أن نقف هنا عند التصور الرياضي–الفيزيائي للمكان؛ فالواقع أن الفيزياء الحديثة لا تهتم بالمكان والزمان إلا بقدر ما يقْبلان القياس، ولكنها لا تهتم بماهية المكان والزمان، والمقاييس يُعبَّر عنها بالأرقام والصيغ الرياضية، بينما الماهية لا تقبل القياس البتة، وتُفلت من كل حساب.

وإذا نظرنا إلى ماهية المكان والزمان وجدنا أن الموازاة بينهما قد أثارت اعتراضاتٍ عديدةً منذ زمن طويل؛ وبخاصة في العصر الحديث؛ فقد اعترض قبل كل شيء على ما

---

[٥٥] إليك نص هذه العبارة باللاتينية:

Spatium (est) Ordo coexistentium Phaenomenorum.
Ut tempus Successionum.

[٥٦] وهما بالفرنسية على الترتيب:

un ordre des coexistences. un ordre des successions.

[٥٧] العبارة الأصلية بالفرنسية une chose purement relative. راجع بوجه خاص رسائل ليبنتز المتبادلة مع كلارك في أعمال ليبنتز الفلسفية، نشرة جرهارت، المجلد السابع، ص٣٤٧ وما بعدها.

[٥٨] برنهارد ريمان (١٨٢٦–١٨٦٦م) رياضي ألماني ولد في بريزيلنس بالقرب من مدينة هانوفر، كان لبحوثه تأثير ضخم على تطور الرياضيات الحديثة؛ وبخاصة ما يعرف «بالهندسات غير الإقليدية» (التي تقترن باسمه هو والعالم الروسي لوباتشفسكي)، وكذلك على نظرية الدالات المتغيرة وتأسيس قواعد الطوبولوجيا الهندسية.

شاع وصفه بـ «تمكين» الزمان؛ الأمر الذي يحجب الجوهر الحقيقي الأصيل للزمن.[٥٩] ومن جهة أخرى نلاحظ أن مشكلة الزمن بوجه خاص قد انتقلت بالتدريج إلى مركز الفلسفة المعاصرة، ويكفي أن عنوان أحد الكتب الأساسية فيها هو «الوجود والزمان»،[٦٠] لا «الوجود والمكان».

ومع ذلك فإن تقديم الزمان على المكان لم يبدأ مع فلسفة الوجود المعاصرة؛ فنحن نلاحظ وجوده عند كانط الذي يصف الزمان بأنه «الشرط الصوري الأوَّلي[٦١] لجميع الظواهر بوجه عام؛ على العكس من المكان «المقصور على الظواهر الخارجية وحدها».»[٦٢] ويمكن الإشارة أيضًا إلى «شيلنج» الذي أصبح الزمان عنده في مركز القلب من فلسفته المتأخرة في كتابه العسير المذهل معًا «عصور العالم»[٦٣] الذي لم يُتمَّه أبدًا؛ لأنه عجز عن إتمامه.

ربما أمكننا أن نسأل: ما الذي جعل الزمن — ومعه التاريخية — يحتل هذه المنزلة الهامة من الفلسفة الحديثة والمعاصرة؟ وليست الإجابة على هذا السؤال عسيرة، وإن كنا سنكتفي ببعض الإشارات الموجزة أشدَّ الإيجاز. إن الأمر يرجع ببساطة إلى المكانة التي تَشغَلها مشكلة التناهي في هذه الفلسفة؛ وبوجه خاص مشكلة تناهي الإنسان، وهذا التناهي يظهر في صورته الحادة في زمانيته التي تتضمن فناءه وموته؛ ولهذا كان التفكير في الإنسان من حيث هو كائن فانٍ (أو مائت)؛ مساويًا للتفكير فيه من خلال أفق الزمن.

بيد أن تناهيَ الإنسان لا يكمُن في زمانيته فحسب، بل يكمن كذلك في مكانيته. يعبر باسكال في القطعة الكبيرة التي تحمل رقم ١٩٤ من أفكاره[٦٤] (التي يرجح أن يكون قد دوَّنها لتصبح مدخلًا إلى الدفاع عن المسيحية الذي كان يزمع تأليفه) عن التجربة الوجودية

---

[٥٩] إشارة من المؤلف إلى المشكلة الرئيسية التي تدور حولها فلسفة برجسون ومن تأثروا به من فلاسفة الحياة.

[٦٠] إشارة إلى كتاب هيدجر الشهير «الوجود والزمان».

[٦١] الأوَّلي والأولاني والقَبْلي apriori؛ أي: المتقدم على التجربة وشرط إمكان قيامها.

[٦٢] راجع نقد العقل الخالص، باب الاستاطيقا الترانسندنتالية، القسم الثاني، الزمان، ب ٥٠ (B 50).

[٦٣] لم يكتب غير القسم الأول من هذا الكتاب الذي نُشرت شذرات منه بعد وفاته.

[٦٤] حسب الترتيب المعروف في طبعة برونشفيج.

للإنسان الحديث بقوله: «أرى هذه الأماكن[٦٥] الكونية المخيفة التي تحيط بي،[٦٦] وأجد نفسي مقيَّدًا[٦٧] بركن من هذا الامتداد الهائل، دون أن أعرف لماذا وُضعت في هذا الموضع دون غيره، ولا لماذا حددت هذه الفترة الزمنية القصيرة التي قُدِّر لي أن أعيشها، في هذه النقطة بعينها لا في نقطة سواها، من الأبدية التي سبقتني أو التي ستأتي بعدي. لست أرى من كل ناحية إلا هذه اللانهايات التي تحبسني وكأنني ذرة وظِلٌّ لا يدوم إلا لحظةً واحدة بلا عودة.»

إن الإنسان — بوصفه كائنًا مكانيًّا — متناهٍ من وجوه عديدة؛ فهو متناهٍ من حيث إن جسده محدود وعُرضةٌ للتلاشي بالقياس إلى الأماكن الكونية، أو الفضاء الكوني الهائل، ثم إنه متناهٍ لأنه، كما يقول باسكال، مقيد أو مغلول (Attaché) في «ركن» معين من هذا الكون. ولا بد اليوم أن نقول — مهما بدا من تفاهة هذا القول — إن بحوث الفضاء الأخيرة، بالقياس إلى الأبعاد الكونية غير المحدودة، لن تغير من هذا الموقف تغييرًا جوهريًّا. وأخيرًا فإن الإنسان — وهذا هو الذي يعبر عن تناهيه أوضحَ تعبير — متناهٍ من حيث هو كائن مكاني؛ لأنه لا يفهم لماذا وُضع في هذا الموضع من العالم دون سواه، والنص الفرنسي في القطعة السابقة يضع كلمة placé،[٦٨] وستأتي الفلسفة الوجودية بعد ذلك لتتحدث بصورة أكثر حدَّةً عن «إلقاء» الإنسان[٦٩] أو أنه مُلقًى أو مقذوف به في هذا العالم.

ويصدُق هذا أيضًا على الزمان؛ فالأجل المحدد للإنسان في هذه الحياة ليس ضئيلًا فحسب إذا قورن بالأرقام الفلكية الهائلة، بل إن الإنسان يعيش أيضًا في هذه الأماكن الزمانية اللامحدودة في زمن محدد تامِّ التحديد، وهو يعيش فيه — وهذا أيضًا هو أوضح تعبير وأقساه عن تناهيه — بغير أن يعرف لماذا يحيا في هذا الزمن ولا يحيا في زمن آخر. هكذا يشعر الإنسان — ونقصد به الإنسان الحديث — بأنه مُلقًى به في المكان والزمان.

ولكن الزمانية تُعبر من هذه الزاوية عن تناهي الإنسان تعبيرًا أوضح من المكانية، وهذا ما تشهد به الكلمتان الأخيرتان اللتان يختتم بهما باسكال القطعة السابقة: بلا

---

[٦٥] تترجم Espaces عادةً بالفراغات أو الفضاء والخلاء، ولكنني فضلت الإبقاء على الأماكن لتتسق مع هذا البحث الذي تدور فيه تأملات المؤلف عن ماهية المكان.

[٦٦] حرفيًّا: تغلق عليَّ أو تحبسني.

[٦٧] أو مربوطًا بها Attaché.

[٦٨] مشتقة من المكان place؛ أي: موضوع في مكان أو موضع.

[٦٩] والتعبير المستخدم هنا يرجع لهيدجر الذي تناوله في كتابه الشهير «الوجود والزمان».

عودة؛[٧٠] الإنسان يشبه ظلًّا لا يدوم إلا لحظةً واحدة وبلا عودة. معنى هذا أنني إذا كنت أستطيع أن أتحرك كما أشاء في المكان بأبعاده الثلاثة — بطريقة محدودة بطبيعة الحال — فإنني لا أستطيع ذلك بالنسبة للزمن؛ فليس هنا من سبيل للرجوع. إن كل لحظة من لحظات الزمان تصدُق عليها هذه الحقيقة: لا عودة أبدًا. واتجاه الزمان — على العكس من اتجاهات المكان — لا يمكن أن يُعكَس. إن الزماني ينقضي: الزمانية هي الزوال والانقضاء. صحيح أن المكاني أيضًا ينقضي، ولكنه لا ينقضي من حيث هو مكاني، بل بقدر مشاركته في الزمن.

هذا الفارق الأساسي بين المكان والزمان يحُدُّ منذ البداية من كل محاولة للموازاة بينهما. ذلك أن «عدم قابلية العكس» ليست مجرد خاصية للزمان تُضاف إلى غيرها من الخواص، وإنما هي جزء أساسي من ماهيته.

إن الزمان — كما يتضح من هذه التأملات — مرتبط[٧١] ارتباطًا وثيقًا بالتناهي، وليس من قبيل الصدفة أن يكون الزمان أو الانقضاء، أي: زمانية الإنسان، هو أول ما يخطُر على بالنا عندما نفكر في التناهي، فهل نستنتج من هذا أن المكان يرتبط أكثر ما يرتبط باللامتناهي؟

علينا الآن أن نكتفي بالسؤال، ولنتذكر أن مفهوم العلو يهتدي أساسًا بالعلاقات المكانية، ولو رجعنا إلى التعريف المبدئي الذي سقناه في مطلع هذا الكتاب، لوجدنا أن «فوق» — وهي ظرف مكاني — هي الجزء الأساسي من الكلمة،[٧٢] وأننا تعمدنا تكرارها في ذلك التعريف عندما قلنا إن العلو هو العلو (أو الارتفاع) فوق كل شيء على الإطلاق.

إن ظاهرة المكان تحمل بالنسبة إلى العلو معنًى مختلفًا تمام الاختلاف عن ظاهرة الزمان. ونود أن نؤيد هذا بملاحظة بسيطة؛ وهي في الواقع ملاحظة متناهية في البساطة، ولكنها، بقدر علمنا، لم تحظَ حتى الآن بانتباه أحد. وخلاصتها أن الزمان له مفهوم مضادٌّ خاص به؛ وهو مفهوم الأبدية، أما المكان فيفتقر إلى مثل هذا المفهوم المضاد المقابل له.

إن الأبدية هي المفهوم المضاد للزمان والزمانية، ولا بد لتكوين مفهوم الأبدية من أمرين: فيلزم أولًا أن نفكر في الأبدية بوصفها شيئًا مختلفًا عن الزمان؛ إن الأبدية تختلف

[٧٠] يذكرهما المؤلف بلغة الأصل: sans retour.

[٧١] أو متعلق به.

[٧٢] يقصد المؤلف كلمة العلو بالألمانية überstieg (أي: العلو أو الصعود والارتفاع)، والجزء الأول منها über = فوق.

عن الديمومة اللامتناهية وتزيد عليها، وإن كنا نجد اليوم في لغة الكلام العادية تعبيراتٍ يميل الناس إلى ترديدها، ويستخدمون فيها كلمة «أبدي» بمعنى «الاستمرار بغير انقطاع»، إلى جانب معنى الإرهاق والملل؛ كأن يقال مثلًا: «لم أعد أحتمِل سماع التفجع أو الشكوى الأبدية.»

والأمر الثاني أن مفهوم الأبدية مرتبط ارتباطًا أساسيًّا بالزمان؛ إن الأبدية تختلف عن اللازمانية وتزيد عليها؛ فقوانين المنطق على سبيل المثال ليست قوانينَ أبدية، وإنما هي لازَمانية. والأبدي هو بالأحرى ذلك الذي يرتفع فوق الزمان ويشمله بصورة ما؛ ولهذا فإن الأبدية، لو فكرنا في الأمر تفكيرًا دقيقًا، ليست متقدمة على الزمان ولا هي لاحقة له — كما نتصور هذا باستمرار عن غير قصد — ولا هي أيضًا متواقتة[٧٣] معه. إن علاقة الأبدية بالزمان لا يمكن، هي نفسُها، أن تُتصور تصورًا زمانيًّا، بل الأحرى أن تكون الأبدية، في لغة هذا الكتاب، علامةً على العلو من جهة الزمن.

لهذا كان أول ما يجب علينا هو ألا نفكر في الأبدية من جهة الزمان — كما هو الحال عندما نتصور أنها ديمومة لازمانية أو أنها متقدمة على الزمان أو لاحقة له أو متواقتة معه — بل يجب، على العكس من ذلك، أن نفكر في الزمان من جهة الأبدية.

إن من العلامات التي تدل على اختفاء العلو أن البحوث الفلسفية الحديثة التي تتناول الزمن؛ لا تذكر الأبدية، إن ذكرتها على الإطلاق، إلا على الهامش وبصورة عابرة. فإذا تكلمَت عن الزمن وضعت الأبدية إلى جانبه، ثم لا تلبث أن تُسقطها بإشارة ذكية، (والاستثناء المهم في تاريخ الفلسفة الحديثة هو اسبينوزا الذي تُعد الأبدية، لا الزمان، المفهومَ الأساسي في كتابه الأخلاق.)

لو طرحنا الآن هذا السؤال العام: إلى أين نصل عندما نعلو فوق الزمن؟ لأجاب أي إنسان بقوله: إلى الأبدية. فلو سألنا: وإلى أين نصل إذا علونا فوق المكان؟ لتعذَّر عليه أن يجد الإجابة، وهذا هو الذي يحملنا على الظن بأن الاختلاف الجوهري بين المكان والزمان لن يتضح بصورة كاملة إلا إذا حاولنا التفكير في المكان والزمان من جهة العلو؛ لا من جهة الإنسان أو العالم.

---

٧٣ أي: مصاحبة له أو متزامنة معه Gleichzeitig Simultaneous.

نقول: المكان والزمان، ولا نقول العكس. ويمكن تعليل هذا من الناحية التاريخية والنفسية بأن عيان المكان[٧٤] أسبق في الوعي من عيان الزمان. ولكن هذا أيضًا يعبر عن تفوق ظاهرة المكان على ظاهرة الزمان، وتميُّزها عنها بالشمول والإحاطة في كل الأحوال. وهذا شيء يتبين من الحقيقة التالية المتناهية في البساطة؛ وهي أنني أستطيع أن أتكلم عن مكان زمني[٧٥] — وهو تعبير موجود في اللغة الألمانية الوسيطة — ولكني لا أستطيع بالمثل أن أتكلم عن «زمان مكاني»؛ لأنه وإن صح أن البعد عن تمكين الزمان[٧٦] أمر ضروري لإدراك ماهيته؛ فإن هناك مع ذلك جوانبَ كثيرة من الزمان يمكن إدراكها من خلال المقولات المكانية، بينما العكس غير ممكن ولا صحيح. والأسلوب المعتاد في الكلام عن تمكين الزمان يشهد بهذا. على حين أن الكلام عن تزمين المكان[٧٧] يصبح سخفًا غير معقول. والقياس الدقيق للزمن لا يتم بوجه عام إلا عن طريق تطبيق العلاقات الزمنية على العلاقات المكانية. والساعة مَثل واضح على هذا؛ ابتداءً من الساعة الشمسية إلى الساعة الرملية حتى الساعة الآلية، ويمكن الإشارة في هذا السياق إلى المعنى المزدوج العجيب لكلمة الحاضر؛ فالمعنى المكاني هو المعنى الأقدم والأكثر أصالة، أما المعنى الزمني — أي: الحاضر من حيث هو عكس الماضي والمستقبل — فلم يتكون في اللغة الألمانية إلا في القرن الثامن عشر.

ولكن ما المكان إذن؟

بهذا نعود إلى السؤال الذي طرحناه في بداية هذا الحديث.

إن السؤال عن «الما» هو سؤال عن ماهية شيء؛ ولهذا فلن نسأل الآن إن كان المكان شيئًا قائمًا بذاته ومستقلًّا عن ملكة الإدراك البشري، أو إن كان صورة العيان البشري المحدود؛ كما حاول كانط أن يثبت ذلك في كتابه نقد العقل الخالص. سنستبعد كل هذه الأسئلة لنحاول بدلًا من ذلك أن نستفسر عما تنطوي عليه ظاهرةُ المكان بما هي كذلك؛

[٧٤] أو حدسه Intuition (Anschauung). لاحظ أن هذه الكلمة في أصلها اللاتيني تأتي من فعل الرؤية والمشاهدة، والشيء نفسه ينطبق على الكلمة الألمانية؛ ولذلك كانت ترجمتها بالعيان — وهي الترجمة التي اقترحها أستاذنا الدكتور عبد الرحمن بدوي — هي في رأينا أكثر توفيقًا من الحدس الذي يفيد معنى الظن والتخمين والفراسة.

[٧٥] هذا التعبير غير مألوف في التربية، وإنما يقال عادةً: مجال زمني، أو ما أشبه.

[٧٦] أي: تصوره على صورة المكان.

[٧٧] أي تصور الزمان على صورة المكان.

بشرط ألا يغيب عن بالنا — كما لاحظنا من قبل — أننا لا نسأل هذا السؤال إلا من جهة السؤال الأساسي عن ماهية العلو.

سوف نتناول ظاهرة المكان من حيث هي ظاهرة أولية؛[٧٨] أي: من حيث هي ظاهرة لا تُستمد من غيرها من الظواهر ولا تفسَّر من خلالها، بل تكشف عن نفسها بنفسها، وتقدم نفسها على نحو أصيل؛ أي: إنه لا يمكن تفسيرها عن طريق الرجوع إلى الأسباب التاريخية والنفسية التي أدت إلى نشأة العيان بالمكان؛ كأن يقال مثلًا إن الإنسان قد أدرك في بداية الأمر أن هذا العدد أو ذاك من حبات الأرز يمكن أن يوضع في صندوق أو علبة معينة، سمُيت بعد ذلك مكان الأرز، كانت هناك علب أخرى تتسع لنفس الكمية من حبات الأرز، وقيل عندئذٍ إن هذه العلب تحتوي على مكان مساوٍ للمكان الموجود في العلبة الأولى. أما العلب التي اتسعت لعدد أكبر من حبات الأرز، فقد قيل عنها إنها ذات مكان أكبر. وهكذا انتهى الإنسان عن طريق التوسع في هذا المفهوم إلى مكان العلبة الكبرى التي نسميها العالم، وتضم جميع الأجسام والأشياء الجسمية الموجودة فيه.

من الواضح أننا لن نستطيع بهذه الطريقة أن نفسر ماهية العيان المكاني أو أن نستنتجها؛ إذ لا بد أن يكون لديَّ عيانٌ سابق بالمكان لكي أتمكن من إدراك حبات الأرز في العلبة، وماهية هذا العيان المكاني الذي يجعلني أرى شيئًا في شيء، ماهية هذه الـ «في» هي في الحقيقة موضوع السؤال.

ومع ذلك فقد تستطيع أمثال هذه البحوث التي تتناول نشأة فكرة المكان، بالإضافة إلى البحوث التي ترجع إلى الأصل اللغوي للكلمة، أن تساعدنا على إدراك ما ينطوي عليه العيان المكاني ولا نفطن إليه في الأحول الطبيعية.

---

[٧٨] يستخدم المؤلف هنا كلمة Urphänomen أي الظاهرة الأولية أو الأصلية، وهو اصطلاح يرجع إلى الشاعر الأكبر جوته، ويلعب دورًا مهمًّا في شِعره وفلسفته الطبيعية على السواء. وهي عنده ظاهرة تجريبية يمكن أن يدركها كل إنسان في الطبيعة (وقد تصور هو نفسه أنه رأى «النبتة الأولى» رأيَ العين في صقلية أثناء رحلته الإيطالية!)، كما يمكن أن ترتفع إلى مستوى الظاهرة العلمية؛ بحيث تصبح بعد كل التجارب الممكنة ظاهرةً خالصة. وهي مثالية من حيث إنها تمثل آخر ما يمكن معرفته، وواقعية من حيث المعرفة بها، ورمزية لأنها تشمل جميع الحالات الجزئية وتشبهها. ولا شك أن جوته كان في رأيه هذا شاعرًا أكثر منه عالمًا، ولعله أن يكون قد وقع تحت تأثير المُثل الأفلاطونية أو الواحد الأفلوطيني أو هما معًا.

إذا نظرنا إلى كلمة المكان في أصلها اللغوي، وجدنا أنها ترجع بنا إلى التعبير القديم الذي كان يستخدمه المستوطنون ليصفوا به عملية تطهير البراري الموحشة وتمهيدها للاستيطان، ثم أُطلقت بعد ذلك على مكان الاستيطان نفسه، ويتضح هذا المعنى نفسُه من الفعل räumen (يفسح، يخلي) الذي كان يدل في الأصل على «شق جزء في الغابة بُغيةَ تعميره أو الاستيطان فيه»، ومن هنا اشتُقَّ معنيان للمكان: المكان بوصفه «الموضع الصالح للتوسع أو الامتداد» أو للحركة الحرة فيه، كما نتكلم مثلًا عن «مكان اللعب»، أو «مجال» معين. والمكان بوصفه «محلًّا» في البيت وتقسيم بنائه، «كما نقول مثلًا إن هذا البيت يتألف من ثلاثة أماكن.» (ويُقصَد بها ثلاث حجرات أو قاعات ... إلخ)، أي: المكان من حيث هو حيز محاط بحدود ثابتة.[٧٩]

هذه اللَّفتة اللغوية تُبين لنا أن المعنى العام الذي يغلب اليوم على كلمة المكان — وبخاصة عندما نفكر فيه بدقة وتمعن، ونقصد به المكان بوصفه الصورة أو الشكل الذي ندرك فيه العالم الجسمي — ليس هو المعنى الأصيل للمكان ولا هو معناه الحقيقي. فالمكان بحسب هذا المعنى العام يُتصور في الأصل على أنه فارغ، ثم توجد الأجسام وتتحرك فيه كما لو كان وعاءً يحتويها. هذه الأجسام أو الأشياء الممتدة res extensae التي تملك هي نفسها صفة المكانية، وتُتصور مادتها على أنها «مكان ممتلئ بالمادة». غير أن تصور المكان لا ينطوي في الأصل على تصور الفراغ، وإنما ينطوي على تصور الرحابة والامتداد والحرية. إن مفهوم المكان الحر أسبق من مفهوم المكان الفارغ وأكثر منه أصالةً، وهذا المعنى الأصلي لا يزال موجودًا إلى اليوم في كثير من التعبيرات الشائعة؛ كالحصول على مكان أو إيجاد مكان أو البحث عن مكان أو الشعور بالحاجة إلى مكان ... إلى آخر هذه التعبيرات.

---

[٧٩] يواصل المؤلف في الفقرة التالية تأملاته اللغوية التي يعتمد فيها بطبيعة الحال على لغته، فيقول إن المعنى الأول للمكان Raum بوصفه الموضع الصالح للتوسع والامتداد والحركة الحرة، وهو المعنى الذي تغلب عليه صفة الاتساع والانفساح؛ هو الذي يمكن أن نعُده المعنى الأصلي الأساسي، وهو لا يزال قائمًا في كلمة geräumig (فسيح، رحب)، كما أن المكان من الناحية اللغوية هو صيغة الاسم المشتقة من الصفة الجرمانية ruma، كذلك يدل الجذر الهندوجرماني rau على معنى الاتساع والمكان، كما أن الكلمة الإفستية (الفارسية القديمة) raveh تعني الرحابة والمكان الحر والحرية، والطوخارية ru (يفتح).

وجدير بالذكر أن القلب الإنساني يمكن أن يؤخذ مأْخذ المكان، على نحوِ ما يقول شيلر (١٧٥٩–١٨٠٥م) في هذين البيتين الشهيرين:

عليك أن تهرب من عنت الحياة
إلى أماكن القلب المقدسة الساكنة.

ولكن القلب الإنساني لا يمكن أن يؤخذ مأخذ الزمن.[٨٠]

ونود أخيرًا أن نشير في هذا المجال إلى دلالة المكان في شعر «رلكه»، وسنكتفي بالاستشهاد بنصين اثنين من كتاباته، فقد بعث رلكه في سنة ١٩٠٧م — أي في مرحلة مبكرة نسبيًّا — رسالة من باريس إلى زوجته كلارا يقول فيها: «أتمنى لك بداية طيبة في مرسمك الصغير، إن المكان العظيم، العظيم بحق، لا يوجد إلا في باطن الإنسان، وليتنا نملك أن نؤجره أو نشتريه، لكن القدر يأبى علينا هذا.»[٨١]

إن رلكه يضع المكان العظيم — الذي يطويه الإنسان في نفسه ولا يمكنه أن يؤجره أو يشتريه — في مقابل المكان الصغير الذي يشغله المرسم — أو بالأحرى المنحت! — الذي أجَّرته زوجته المثَّالة كلارا رلكه لتعمل فيه. وهذا المكان الباطن يسميه رلكه المكان.[٨٢]

ونود أن نشير أيضًا إلى المرثية الثامنة[٨٣] من «مرثيات دوينو» التي تبدأ بهذه الكلمات:

بكل العيون ترى الخليقة الانفتاح،
غير أن عيوننا أشبه

---

[٨٠] راجع في هذه الشروح اللغوية مادة «المكان» في المعجم الألماني للأخوين جريم.

[٨١] رسائل رينيه ماريا رلكه، الجزء الأول، ١٩٥٠م، ص١٩٠ وما بعدها.

[٨٢] أي باستعمال أداة التعريف تمييزًا له وإعلاءً من شأنه.

[٨٣] إشارة إلى المرثيات العشر الشهيرة بمرثيات «دوينو»؛ نسبةً إلى قصر «دوينو» الذي أقام فيه رلكه في شتاء سنة ١٩١١/١٩١٢م، وبدأ كتابة هذه القصائد الكبرى التي لم يتمها إلا بعد عشر سنوات (في شتاء ١٩٢٢م) من القلق والمعاناة. وقد كان القصر يقع على صخرة مرتفعة مطلة على الساحل الشمالي للبحر الأدرياتيكي، ووجد فيه رلكه الوحدة والسكون والتجمع الذي لا غنى عنه للخلق الشعري. وقد كان القصر ملكًا للأميرة «ماري فون تورن وتاكسيس هو هنلوهه» (١٨٥٥–١٩٣٤م) التي دعت الشاعر للإقامة فيه؛ لعله يجد خيوط نفسه الضائعة المتعبة التي أصابها الإرهاق بعد الفراغ من كتابة روايته مالته لوريدز بريجه.

بأن تكون مقلوبة[٨٤] ...

ثم يقول بعد قليل في هذه المرثية العظيمة نفسها:

نحن[٨٥] لا نملك أبدًا ولا يومًا واحدًا.
المكان الخالص أمامنا، الذي تتفتح فيه الزهور
تفتُّحًا لا نهائيًّا. ودائمًا ما يكون ثمةَ عالم.
وأبدًا لا مكان بلا لا ...

هنا يوضع «المكان الخالص» الذي تتفتح (أو تَشرئبُّ) فيه الزهور تفتحًا لا نهائيًّا؛ في مقابل العالم «الذي لا يكون — في أي مكان — مكانًا بلا لا ...» والفعل الأصلي المنفتح، وهو aufgehen، يبدأ بالحرف auf؛ أي: إلى أعلى، وعن هذا المعنى الأساسي تفرَّع معنى الانفتاح والمفتوح، كما نقول عن الباب مثلًا إنه مفتوح aui؛ على عكس المغلق zu.

وهكذا يحمل فعل الفتح المعنى الأساسي «العلو» و«الارتفاع» و«الصعود» الذي يرتبط به معنى «الفتح» و«الانفتاح». وعندما نقول إن الزهرة تنفتح، فإنما نعني في الواقع أنها ترتفع أو تشرئب إلى أعلى، وأنها تفض أوراقها وتتفتح وتنفتح. ورلكه يفكر في المعنيين معًا، ولكنه يقدم المعنى الثاني؛ إذ إن المرثية تبدأ بهذا البيت:

«بكل العيون ترى الخليقة الانفتاح ...»

أما كلمة «لا نهائي» التي وردت في السطر الثالث من النص الثاني، فهي غير مقصودة بمعناها الكمي، بل بالمعنى الحرفي لكلمة لا متناهٍ أو لا نهائي. إن الزهور تتفتح تفتحًا لا متناهيًا أو لا نهائيًّا؛ على العكس من الإنسان الذي لا ينفتح أبدًا، والذي يكون «دائمًا» في «عالم».

[٨٤] أي تنظر في عكس الاتجاه الذي ينبغي أن تنظر فيه؛ ألا وهو الانفتاح الحر الرحب المضيء الذي تتجلى فيه الأشياء والكائنات، وتكتسب البراءة والأصالة، وتعلو فوق الموت، وتتصل بالمطلق والأبدي.

[٨٥] مكتوبة بخط مائل في النص الأصلي الذي كتبه رلكه.

الزهور تتفتح إلى ما لا نهاية، أو تشرئب وتعلو إلى ما لا نهاية؛ إلى أين؟ يجيب رلكه بقوله: إلى «المكان الخالص». ولكن ما هو هذا «المكان الخالص»؟ السطر الأخير من النص الثاني يقدم الجواب، وهو جواب عجيب يدعو إلى التأمل؛ إنه، على العكس من العالم (لا مكان بلا لا ...)

... دائمًا ما يكون ثمة عالم،
وأبدًا لا مكان[٨٦] بغير لا ...

هذا التحديد تحديد سلبي، ولكنه ليس سلبًا بسيطًا، بل سلب ثلاثي: «لا مكان بغير لا». إن كل ما يتصف بصفة العالم فهو متناهٍ، محدود، موجودٌ على هذا النحو لا على نحو آخر. وهو متلبس باللا، وليسيٌّ[٨٧] بطبيعته وماهيته؛ بشرط ألا نقرن هذه الصفة بأي حكم قيمي يغض من شأنها. والمحدود ليسي؛ لأنه ليس ذلك الذي يحده.

أما المكان الخاص فهو بغير لا (أو بلا لا). وهنا نفي مزدوج، بل نفي متميز؛ لأنه هو النفي المزدوج؛ أي: نفي النفي؛ أي: إنه — من الناحية الجدلية التي لا غبار عليها — أقوى إيجاب ممكن وأكثره تجردًا ونقاءً. يقول الميستر إكهارت عن الله في موعظة له بعنوان: «رب واحد وأبو الجميع»:[٨٨] «ولكن الله يملك نفي النفي.»[٨٩] ولكن يبدو مع ذلك أن العبارة الأولى تكاد أن تكون العبارةَ الأساسية التي يقولها رلكه عن المكان الخالص — وهي أنه في «لا مكان» Nirgends — يبدو أنها أهمُّ ما عبر به عن المكان وأجدره بالاهتمام.

وكلمة Nirgends في الألمانية هي الصيغة التي استُخدمت منذ النصف الثاني من القرن الثامن عشر، وتفرعت عن nirgend، وهذه في الحقيقة هي نفي كلمة irgend (أي ...) ولهذه الأخيرة معنًى مكاني، وتدل على أي مكان أو في أي مكان irgendwo. أي: إن

[٨٦] يلاحظ أن النص الأصلي لا يذكر كلمة المكان؛ إذ إن الكلمة التي يستعملها رلكه هي Nirgends (لا في أي مكان أو موضع)، ونحن مضطرون إلى هذه الترجمة التي لا نملك سواها!

[٨٧] مِن ليس أو لا nichtig، وقد اعتمدت في هذه النسبة على الكلمة القديمة التي وردت عند الكندي، وهي الليس (في مقابل الأيس). وواضح أن الليسي — أي: الذي تدخل الليس أو اللا في تكوينه — غيرُ العدمي، والمعنى الأول هو الذي يقصده المؤلف.

[٨٨] العنوان باللاتينية Unus Deus et pater Omnium.

[٨٩] راجع المجلد الأول من أعمال إكهارت السابقة الذكر، ص٣٦٣.

الكلمتين السابقتَي الذكر (وهما Nirgends, irgend) تدلان في الحقيقة على معنى «في لا مكانٍ» (nirgendwo).

المكان الخالص إذن هو اللامكان؛ أي: ما ليس له أيُّ مكان، ما ليس له موضع أو محل، ويخلو مما يتصف بصفة الموضع أو المحل، ربما تبدو هذه مفارقة؛ لأننا نتصور المكان عادةً من جهة المكانية أو بالأحرى من جهة المحل والموضع، فما يوجد في مكان إنما يوجد في محل أو موضع معين (Ort)، كما أن الموضع يُقصد به نقطة مكانية معينة، كما نتكلم مثلًا في الرياضة عن الموضع الهندسي لنقطة ما، أو يُقصد به كذلك مكان محدود أو محاط، على نحو ما نتكلم مثلًا عن مستوطَن معين ونقصد به موضعًا معينًا.

ولكن المكان الخالص الذي تتحدث عنه مرثية رلكه الثامنة؛ يختلف عن ذلك في أنه بلا محلٍّ وبلا مواضع أو أماكن محدودة ومحاطة بغيرها. ومعنى هذا أنه مفتوح، أو المفتوح، أو الانفتاح الذي تذكره الكلمات الأولى من المرثية:

بكل العيون ترى الخليقة
الانفتاح …

والمكان الخالص ليس مفتوحًا فحسب، بمعنى أنه ككلٍّ لا يحيط به أو لا يحُدُّه من الخارج حد، بل هو مفتوح من الداخل أو الباطن وفي اتجاه الداخل أو الباطن؛ بحيث يشبه أن يكون مفتوحًا في كل نقطة منه، نقول: «يشبه أن يكون»؛ لأن هذا المكان لا يتألف من نقط كما يتألف المكان الرياضي. وربما نكون قد اقتربنا من السؤال عما إذا كان الانفتاح الذي تتحدث عنه مرثية رلكه؛ هو الانفتاح نفسه الذي وصفناه من قبل بأنه علامة على العلو، ولكن مثل هذا السؤال يُبعدنا عن الموضوع الذي نحن بصدده، وليس من الممكن أن نضع مثل هذه الأمور في صيغة عامة. إن شِعر رلكه شعر طموح بقدر ما هو معقد، ونحن ننصفه إذا تخلينا عن مثل هذه العبارات المحددة والصيغ النهائية الجاهزة، وتركنا السؤال نفسه عن ماهية الانفتاح عند رلكه مفتوحًا. إن الشعر والأدب بوجه عام يتميز بأنه يعبر عما يعبر عنه بطريقة معينة لا بطريقة أخرى سواها؛ ولهذا فإنه لا يقبل الدخول في شكل مفاهيم عقلية محددة، ونحن نظلم هذا الأدب ظلمًا شديدًا إن حاولنا أن نستخرج منه مذهبًا فلسفيًّا معينًا.

بيد أن التفسير يمكن أن يعيننا على الإنصات لكلمات الأديب والشاعر على نحو أفضل وأتم، فالسبب الذي يعوقنا عادةً عن هذا الإنصات هو أننا لا ننتبه إلى التحول الأساسي الذي يعتري كلمات اللغة العادية بعد أن تخرج من فم الشاعر، ويرفعها عن مستواها المألوف. ولهذا فليس الهدف من هذا التفسير أن نساهم في البحوث العديدة التي تحاول تأويل شعر رلكه، وإنما نريد أن نستعين به في إضفاء شيء من المرونة على تصوراتنا الجامدة المعتادة عن المكان، ومدِّنا بلمحات تعيننا على مواجهة السؤال الذي نحن بصدده.

نحن لا نملك أبدًا ولا يومًا واحدًا.
المكان الخالص أمامنا، الذي تتفتح فيه الزهور
تفتحًا لا نهائيًّا. دائمًا ما يكون ثَمة عالم.
وأبدًا لا مكان بلا لا ...

والشيء الذي لمس قلوبنا من هذه الأبيات لمسًا قويًّا هو «اللامكان» الذي كتب الشاعر، والكلمة الدالة عليه بحرف كبير،[٩٠] هذا «اللامكان» الغريب غير المحدد والمحدد في نفس الوقت تحديدًا تامًّا: (لا مكان بلا لا).

ونود الآن أن نُنصت بعد أبيات رلكه إلى بيتين عجيبين من سطرين يدوران أيضًا حول هذه الكلمة المكتوبة بحرف كبير في بدايتها، وهي كلمة «لا مكان Nitgend»، وقد كتبها الرسام باول كليه[٩١] الذي ينتمي إلى نفس جيل رلكه، وكان صديقًا له، يقول هذان السطران النادران:

ذات حين سأرقد في لامكان،
لدى أي ملاك.[٩٢]

[٩٠] يلاحَظ أن الشاعر كتب الكلمة بحرف كبير في بدايتها دليلًا على أهميتها، كما يلاحظ أيضًا أن الأسماء في اللغة الألمانية تُكتب عادةً بالحرف الكبير في بدايتها، ولكن الشاعر كتب الكلمة — وهي ظرف لا يحتاج إلى ذلك — بحرف كبير لإبراز أهميتها وخطرها.

[٩١] Paul Klee.

[٩٢] راجع قصائد باول كليه، نشرها فليكس كليه، ١٩٦٠م، ص٩. وقد عبرنا عن الكلمة einst (ذات يوم) على هذا النحو لتتسق مع السياق التالي.

ويلاحظ «رومانو جوارديني»[٩٣] — الذي تناول هذا النص في ختام النصوص التي أوردها في محاضرته عن «اللغة الدينية[٩٤] — أنه «يُعد من وجهة نظر المنطق التجريبي سخفًا صريحًا، ولكن كلما عاودنا قراءة السطرين، زاد نصيبهما من العمق؛ إنهما يكتسبان ما يشبه الدلالة السحرية.»

هذه «الدلالة السحرية» تشعُّ بوجه خاص من كلمتَي «في لامكانٍ» Im Nirgend اللتين تتوسطان النص تمامًا. أضف إلى هذا أن اختيار «كليه» للصيغة الأصلية القديمة من الكلمة (أي: بغير حرف الـ s في نهايتها) قد ضاعف من قوة تأثيرها بالقياس إلى أبيات رلكه. وأخيرًا فإن المفارقة في البيت كله قد بلغت أقصى حد ممكن: ذات حين سأرقد في لامكان».

والرقاد، على العكس من الجلوس والمشي والوقوف، يعنى أن يمد الإنسان جسده ليستريح، ومن ثَم فهو في حاجة إلى «أين». ولكن كيف يتيسر للإنسان أن يرقد ويتمدد حيث لا توجد «أين»: في اللامكان؟ ومع ذلك فليس هذا الرقاد في «اللامكان» شيئًا مخيفًا أو مقلقًا، وإنما هو الأمان والاطمئنان الذي يتحدث عنه السطر الثاني من البيت:

ذات حين سأرقد في اللامكان،
لدى أي ملاك.

فهذا الملاك الذي يهَب الحماية والأمان والاطمئنان تُضفي عليه كلمة «أي» في رأي جوارديني هالةً من الغموض والسر، ولكن الواقع أن الشيء المذهل في هذا البيت هو حرف الجر في: «في لامكان».

---

[٩٣] فيلسوف ألماني معاصر من أصل إيطالي، وُلد سنة ١٨٨٥م في مدينة فيرونا، واشتغل بتدريس الفلسفة منذ سنة ١٩٤٨م بجامعة ميونيخ، يفسر العالم من وجهة نظر دينية (كاثوليكية): «اهتم موقف الإنسان المسيحي من العالم من حيث إنه يعبر عن مشكلة وجودية. له تخليلات عميقة عن النزعة المسيحية عند بعض الشخصيات الخالدة في الأدب والفكر؛ مثل دوستويفسكي وباسكال والقديس أوغسطين وهلدرلين. وله عدا هذا كتاب مهم عن تفسير رلكه للوجود، وكتاب جميل مشهور عن موت سقراط، ودراسات عديدة كالتدين، والوحي، والسلطة، والتضاد، والخير، والضمير والتجمع، والحرية، والنعمة، والقدر، وماهية العمل الفني ... إلخ.»

[٩٤] نشرت المحاضرات في كتاب «اللغة»، وهو الكتاب الخامس من سلسلة كتب سنوية بعنوان الشكل والفكرة، ١٩٥٩م، ص١٣ وما بعدها.

Die Sprache. Fünfte Folge des Jahrbuchs Gestalt und Gedanke, 1959, s. 13 ff.

ذكرنا من قبل أن كل ما هو من العالم لا بد أن يوجد في أيٍّ «في أين»، ولكن «اللامكان» هو نفي «أيِّ مكان» أو بالأحرى «أي أين». وإذن فالأمر هنا يتعلق «بوجود في» من نوع مختلف عن الوجود «في أين»؛ أيْ: يتعلق بـ «في» خالية من كل «أين». ومعنى هذا أيضًا أننا بصدد «وجود في» (أو وجود باطن) لم يعُدْ بعدُ من نوع الوجود في العالم.

إن بيتَي «كليه» يستعينان بالمفارقة للحديث عن علو خالص، وذات حين einst التي يبدأ بها البيتان تنقُل كل ما يجيء بعدهما إلى الماوراء نقلًا واضحًا صريحًا. ولا بد من تمثُّل الدلالة المزدوجة الغامضة لكلمة «ذات حين» التي تشير للماضي والمستقبل على السواء؛ وبخاصة للماضي البعيد والمستقبل البعيد. إن مجرد استخدام كلمة «ذات حين» في بداية البيتين قد أوحى من البداية بالعلو فوق الزمن.

نود أن نقف في تحليلنا لبيتَي «كليه» عند هذا الحد، وليتأملهما القارئ في هدوء ليتبين مدى قدرة اللغة — على الرغم من كل ما يشوبها من الضعف والقصور والتناهي — على التعبير عن العلو بكلمات قليلة.

ما المكان؟

كلما فكرنا في هذا السؤال، ازدادت ظاهرة المكان عظمة وشمولًا. وسوف نستشهد في ختام هذا الحديث بنص مأخوذ عن الرسام ماكس بيكمان، وهو أكثر الفنانين المحدَثين حظًّا من التأمل الميتافيزيقي.

يقول بيكمان في محاضرة هامة ألقاها سنة ١٩٣٨م في لندن: «المكان، ثم المكان؛ هذه الربة اللانهائية التي تحيط بنا كما نوجد نحن أنفسنا فيها.» ويكرر بيكمان نفس المعنى تقريبًا في محاضراته التي ألقاها بعد ذلك بعشر سنوات في جامعة كولومبيا بمدينة نيويورك: «لأنه في البدء كان المكان، هذا الاختراع المخيف الذي قامت به القوة المدبرة، ولا سبيل إلى سبر أغواره. إن الزمن من اختراع الإنسان، أما المكان فهو قصر الآلهة.»[٩٥] وربما أمكننا أن نعرف المزيد عن ماهية المكان من رسوم بيكمان ولوحاته أكثرَ مما نعرف من هذه العبارات وأشباهها من أقواله العديدة، بل ربما كانت رسومه ولوحاته أقدرَ على ذلك من بعض البحوث الفلسفية.

[٩٥] قارن: ماكس بيكمان، المرئي وغير المرئي، ١٩٦٥م، ص٢٢ و٣٦.

على أن هذا كله لا يُعفينا من مهمة توضيح ظاهرة المكان عن طريق الفكر. وقد برز أمامنا الآن تصوران للمكان، أحدهما ضيق والآخر واسع:

أما التصور الضيق فيذهب أصحابه إلى أن المكان هو صورة العالم الجسمي. وقد يأخذ هذا التصور أشكالًا مختلفة، وأقرب هذه الأشكال إلى التصورات الطبيعية هو ذلك الشكل الذي لمسناه لمسًا سريعًا على الصفحات السابقة، ويتصور المكان كالوعاء الذي توجد فيه الأشياء وتتحرك داخله. والشكل الآخر يتصور أن المكان نظامٌ تُرتب الأجسام وَفقًا له، ويقف عند هذا ولا يزيد عليه. وقد ذكرنا أن ليبنتز كان يقول بمثل هذا التصور.

والتصور الأول يقول بوجود مكان «مطلق»؛ أي: مكان مستقل قائم بذاته. أما التصور الثاني فلا يقول بهذا. والتصور الأول يقول بوجود مكان فارغ.[٩٦] أما الثاني فيرى أن هذا المفهوم لا معنى له؛ لأنه لو كان مجرد نظام لترتيب الأجسام، لاختفى المكان أيضًا باختفاء هذه الأجسام.

لسنا بحاجة إلى المناقشة التفصيلية لهذه التصورات وأشباهها التي اكتفينا بعرض معالمها العامة؛ لأن هذا قد يتطلب بحثًا خاصًّا عن المكان. إن الذي يهمنا هو المفهوم الواسع للمكان، وسيتبين لنا عندما نتأمله من زاوية السؤال عن العلو أنه هو المفهوم الصحيح؛ فهو يتصور المكان بمعنى إعطاء المكان أو «التمكين»،[٩٧] ولا يتمثله من جهة الحد والإحاطة، بل من جهة «الفتح» وخلق مجال الاتساع والامتداد. مثل هذا المكان، المتصوَّر تصورًا مطلقًا، لن يكون مكانًا فارغًا، بل مكانًا حرًّا مفتوحًا، إنه يطابق ما وصفناه من قبلُ بالانفتاح، وتوصلنا بتحليلنا لأبيات «رلكه»، وبيتَي «كليه» بوجه خاص، للاهتداء إلى بعض ملامحه.

بهذا نكون قد اهتدينا إلى علامة جديدة عن العلو. لقد أشرنا في مطلع هذا العرض إلى حقيقة غريبة، فحواها أننا نملك اسمًا نطلقه على ما يتخطى الزمان ويتجاوزه، ونقصد به الأبدية؛ على حين أن المكان يفتقر إلى مثل هذا الاسم، ويمكننا الآن أن نتبين السبب العميق في هذا، فليس هناك اسم نطلقه على مجال عالٍ على المكان (بمعناه الضيق)؛ لأن المكان نفسه اسم من أسماء العلو أو بالأحرى علامة عليه، ومن الواضح أن هذا هو الذي قصده بيكمان عندما قال إن المكان هو «الربة اللانهائية» أو «قصر الآلهة».

---

[٩٦] حرصت على الترجمة الحرفية للإبقاء على كلمة المكان، وإن كنا نتحدث عادةً عن الفراغ أو الخلاء.

[٩٧] المصدر الأصلي هنا Räumen مشتق من اسم المكان Ranm، وقد وجدت أن التمكين يؤدي نفس المعنى المقصود، وهو إفساح المكان وخلق المجال.

قلنا فيما سبق إن الأبدية – أيًّا كان تصوُّرنا لها — لا يمكن التفكير فيها من ناحية الزمن، كما لا يمكن في نفس الوقت التفكيرُ فيها مجردةً عن كل علاقة بالزمن. فإذا حاولنا أن نحدد العلاقة القائمة بين الزمن والأبدية، وجدنا أنفسنا مضطرين إلى تصور الزمن بوصفه محتوًى بشكل من الأشكال في الأبدية، ووجدنا في النهاية أن محاولة التفكير في الأبدية ستؤدي بنا إلى التفكير فيها من خلال الأشكال والاستعارات المكانية. والبيت الذي اقتبسناه من «كليه» يوضح هذا: «ذات حين»، أي: في الأبدية، «سأرقد في اللامكان». فالأبدية هنا «لا مكان»؛ أي: إنه يتصورها تصورًا مكانيًّا. ونفس الشيء يشير إليه ذلك الازدواج العجيب في دلالة «الحاضر»، وهو الذي نوَّهنا به من قبل وقلنا إنه يمكن أن يسري على المكان والزمان. فإن سأل سائل: أيُّ جهات[٩٨] الزمان الثلاث يطابق[٩٩] الأبدية؟ كانت الإجابة: الحاضر.

ونود الآن أن نشير إلى ملاحظة تسوقنا إليها كلُّ الشروح والتحليلات السابقة؛ إن المكان — لا الزمان — هو المقولة الحقيقية للأبدية. ولو بدأنا من هذه النقطة، أي: لو فكرنا في مشكلة المكان والزمان من جهة مشكلة العلو، لتجلَّت الصلة العميقة التي تقرب بينهما، واتضح في نفس الوقت الاختلافُ الأساسي والتغاير العميق بينهما، وظهر في ضوئه الصحيح. وليس معنى هذا أنه لن يكون هناك موضع للسؤال، بل معناه، على العكس من ذلك، ظهورُ أسئلة بعد أسئلة، وألغاز فوق ألغاز. ولا عجب في هذا؛ فالتقدم العلمي الصحيح لا يتحقق أبدًا باختفاء السر، وإنما يتحقق بنموه وتزايده. سيواجه الإنسان قبل كل شيء بهذا السؤال: ما هو الجذر المشترك بين المكان والزمان؟ أم أن الاختلاف بينهما كبير إلى الحد الذي يستحيل معه أن يوجد مثلُ هذا الجذر المشترك؟ ولكن أليس من الضروري في نهاية المطاف أن يُرد كل شيء إلى أصل واحد؟ حقًّا، إن هذا المطلب، الذي يوجِّه من البداية كل بحث علمي، ليس بالشيء البديهي الواضح بذاته على الإطلاق، ولكننا سنرى فيما بعد أنه في صميمه مطلب مشروع.

ما هو الأصل في المكان والزمان؟ وما هو الأصل في الزمان بوجه خاص؟ كثيرًا ما نبهت الفلسفة المعاصرة إلى أن السؤال الأساسي في الميتافيزيقا هو هذا السؤال: لمَ كان على الإطلاق وجودٌ لم يكن بالأَولى عدم؟ ولكننا نستطيع — بالدرجة نفسها من الأولوية —

---

[٩٨] أي: الماضي والحاضر والمستقبل.

[٩٩] يناظره أو يوافقه ويلائمه.

أن نسأل هذا السؤال الذي لا يقل عنه أهمية: لمَ كان على الإطلاق زمانٌ ولم تكن بالأولى أبدية؟ في حين أن من المتعذِّر أن نطرح السؤال نفسه عن المكان، أو على الأقل يتعذر علينا أن نطرحه بمثل هذه السهولة.

قد يمكننا عندما نفكر في المكان — وهو في هذا يختلف عن الزمان — أن نشك في إمكان إسقاطه تمامًا من تفكيرنا، وقد يمكننا أيضًا أن نتصور أنه — بوصفه شيئًا لم ينشأ قط — قد وُجد دائمًا قبل أن يوجد الزمان. والأمر مع الزمان يختلف عن ذلك تمام الاختلاف؛ إنه يرتبط، فيما يرتبط به، بخاصيته الأساسية؛ وهي أن اتجاهه لا يقبل العكس، وهذا هو الذي يميزه عن المكان تمييزًا دقيقًا.

ونسأل الآن: وما الأصل في أن اتجاه الزمان لا يمكن أن يُعكس؟ لنغُضْ لحظاتٍ إلى قرار هذا السؤال الذي يتصل من قريب بسؤال آخر: ما الأصل في التناهي على الإطلاق؟

قد يمكننا أن نتلافى هذا السؤال بأن نجعل الحدث الزمني الموجه[١٠٠] دوريًّا أو دائريًّا، وأن نلوي خط الزمن المستقيم المتصل على شكل دائرة. وقد يمكننا عندئذٍ أن نتصور الزمان — على نحو ما تتصور الفيزياء الحديثة المكان — لا بوصفه بلا نهاية فحسب، بل كذلك من حيث إنه يرتدُّ أو يدور على نفسه. ولكننا سنكون قد بسطنا الأمور أكثر مما ينبغي، وسلكنا مسلك القزم في كتاب نيتشه «هكذا تكلم زرادشت» في الفصل الذي جعل عنوانه «الرؤية واللغز»؛ إذ يتجاهل هذا القزم رؤية زرادشت عن عودة الشبيه الأبدية، ويدمغها بالتفاهة، ويهمس له باحتقار: «كل ما هو مستقيم يكذب … الزمن نفسه دائرة.»[١٠١]

لاحظنا من قبل أن المكان — لا الزمان — هو المقولة الحقيقية الأبدية، ولكن هذه الملاحظة لن تتجاوز التعميم المجرد إلا إذا فكرنا في المكان بمعناه الواسع الحقيقي الذي وصلنا إليه، لا بمعنى المكان الشيئيِّ — مع العلم بأننا لا نفهم المكان الشيئي أو بالأحرى مكان الأشياء بمعنى المكان المشيَّأ أو المكان بوصفه شيئًا — إذ سيكون هذا في جميع الأحوال تصورًا قاصرًا، وإنما نفهمه بمعنى المكان الذي توجد فيه الأشياء.

ونود — حرصًا منا على المزيد من الدقة في التفرقة بين المعنيين — أن نسمي المكان بمعناه الثاني بالمكان الخالص. ونحن نستمد هذا التعبير من أبيات «رلكه» السابقة الذكر، ولكننا سنتصرف في استخدامنا له بمعنًى سنحدده بعد قليل، دون أن ننسُبه إلى رلكه، أو

---

[١٠٠] أي: المتجه من الماضي إلى الحاضر إلى المستقبل في مسار لا يمكن عكسه.

[١٠١] راجع القسم الثالث من «هكذا تكلم زرادشت».

نزعم وجود علاقة بينهما. والخالص يعني ما هو نقي غير ممتزج بعناصرَ غريبة. والمكان الخالص هو المكان بمعناه الأدق، مع استبعاد كل ما لا يتصل به من حيث هو كذلك؛ أي: مع استبعاد الجسمية أيضًا. والمكان الخالص بهذا المفهوم يعني نفس ما سميناه من قبل بالانفتاح، وإن لم يَعنِ شيئًا شبيهًا به؛ أي: إن المكان الخالص والانفتاح (أو المفتوح) كليهما، وإن لم يتلاقيا[١٠٢] بغير تمييز، ينتميان إلى وحدة ماهوية بسيطة. قد يمكننا أيضًا أن نتحدث عن المكان المفتوح، ولكن ربما كان تعبير «المكان الخالص» أصلح وأقدر على حمايتنا من ألوان مختلفة من سوء الفهم؛ وبخاصة من الخلط بين المكان الخالص الذي نقصده هنا وبين المكان الشيئي. إن المكان الخالص له معنًى مختلف تمامَ الاختلاف عن «مكان الأشياء»، وإن كان هذا الأخير مستحيلًا بغير ذاك.

إن المكان الخالص يشترك مع الانفتاح في وحدة ماهوية بسيطة، والانفتاح هو ما نجربه عندما نعلو فوق كل «في أين» على الإطلاق، والمكان الخالص هو «اللامكان»، أعني ما لا «أين» له ولا «أي».[١٠٣] وهو بلا أين، على العكس من المكان الشيئي الذي له أين، لا، بل يتركب من الأين والمحل. ولنتذكر مثلًا ما نجده في الهندسة من تقاطع الإحداثيات التي يمكن عن طريقها تحديدُ جميع النقط المكانية للجسم تحديدًا تامًّا بواسطة الأعداد.

ونود أن نضيف إلى هذا أن ما نسميه هنا بمكان الأشياء؛ لا يتساوى مع مكان الأجسام، بل إن مفهومه أوسع منه، مثلما أن مفهوم الشيء أوسع من مفهوم الجسم. إن الشيء بأوسع معنًى لهذه الكلمة هو نفسه الموجود، الما؛ أي: كل ما هو كائن أو موجود. والفكرة أيضًا بهذا المعنى الشامل تُعد شيئًا. ولا بد لكل فكرة أن تكون أيضًا في مكان، سواءٌ تصورنا أن هذا المكان هو الروح أو الذهن أو العقل. وكل مكان من هذا النوع يوجد فيه شيء ما هو مكان ذو أين، وإذا كان من المتعذر في هذه الحالة أن تحدَّد «الأين» عن طريق تقاطع الإحداثيات، إلا أن من الممكن مع ذلك تحديدَها عن طريق آخر؛ كأن يكون

[١٠٢] الالتقاء هنا يُقصد به الهوية والاتحاد الذي تختفي فيه الفروق الفاصلة بين الطرفين المتلاقيين في وحدة واحدة.

[١٠٣] يستند المؤلف في هذه التأملات مرةً أخرى إلى لغته، فيفرق بين ما لا يوجد في أي مكان Nirgend, Nirgendwo أو اللامكان وبين irgend وهي أي وirgendwo في أي مكان؛ ليخرج من تأملاته بأن المكان الخالص مكان باطن محض لا يعرف الخارج ولا الظاهر ولا «الأين»، ولا يمكن من ثمةَ تحديدُه أو تقييده، ولا التعبير عنه؛ لأن كل ما يعبَّر عنه بالكلمة لا بد أن يكون ذا شكل وفي أين.

نظامًا أو مذهبًا تحتل فيه الفكرة مكانها وموضعها المحدد. كل مكان شيئي بهذا المعنى هو مكان ذو محل (أو موضع أو حيز). أما المكان الخالص، بحكم أنه انفتاح، فلا محل له ولا «مكان»؛ لأن المكانية تفترض التحديد أو وضع الحدود.

المكان الخالص بلا أين، ومن ثم فهو بلا حدود تحُده، إنه يتيح الاتساع، دون أن يكون من الممكن تحديدُ هذا الاتساع أو تقييده من أية جهة وعلى أي نحو. ونحن نتوصل إلى عيانه عندما نستبعد «الأين» أيضًا من الـ «في أين»، عندئذٍ لا يتبقى منه غير الـ «في» الخالصة. المكان الخالص إذن داخلٌ أو باطن خالص. يمكننا أيضًا أن نسميه المكان الباطن، ولا يعني هذا أنه مكان يقع في الداخل أو في الباطن؛ كما نتحدث مثلًا عن حائط داخلي في مقابل حائط خارجي؛ أي: عن حائط موجود داخل بيت ما، بل نعني به مكانًا كله — إن صح التعبير — داخل أو باطن خالص بلا خارج أو ظاهر على الإطلاق؛ على العكس مرةً أخرى من المكان الشيئي، وهو مكان ذو أين وحد، ولا بد بالضرورة أن يكون له خارج أو ظاهر، وأن يقبل العلو عليه.

ليس من همنا الآن أن نتناول مفهوم الباطن الخالص بالشرح والتفصيل، ولكننا نكتفي بالتنبيه إلى أنه مفهوم لا سبيل للتعبير عنه أو على الأقل لا يمكن التعبير عنه تعبيرًا مباشرًا؛ لأن كل تعبير، كما تدل الكلمة نفسها، إنما هو «تخريج»؛[١٠٤] بينما الباطن الخالص لا يقبل — بحسب مفهومه نفسه — أن يُحال إلى الخارج أو الظاهر؛ ولهذا فلا يمكن أن يكون ذا شكل، بل لا بد أن يكون بلا شكل، وكل ما له شكل يمكن وصفه والتعبير عنه؛ فالكلمة والشكل والكلمة والشيء مرتبطان أوثقَ ارتباط.

المكان الخالص باطن بلا أين. قد يبدو هذا نوعًا من المفارقة؛ فالتفكير في باطن بلا أين يثير المشكلات والصعاب، ومع ذلك فإن أردنا أن نصطدم بالعلو عن طريق الفكر، فلا بد لنا من أن نحسُب حساب هذه المشكلات والصعاب، ونتحمل عبء هذه المفارقة غير المألوفة. إن العلو بمفهومه المطلق معناه الانتقال إلى باطن بلا ظاهر، داخل بلا خارج، أي بلا أين.

المكان الخالص مكان باطني على النقيض من المكان الشيئي؛ فهذا الأخير مكان خارجي، أي: مكان له خارج وظاهر، وهذا يصدق أيضًا على مكان الأفكار.

---

[١٠٤] يقصد المؤلف الفعل aus-sprechen الذي يعني في الأصل إخراج الكلام من داخل إلى خارج؛ أي: النطق والتعبير عن فكرة أو عاطفة. والتخريج هو جعْل الشيء الداخلي خارجيًّا والباطني ظاهريًّا.

إن المكان الخارجي— كما نفهم كلمة هنا — له داخل وخارج، أو باطن وظاهر؛ بينما المكان الباطني يقع وراء هذه التفرقة بين الداخل والخارج والباطن والظاهر.

بهذا نختتم هذه الشروح والتحليلات التي قدمناها عن المكان منظورًا إليه من زاوية السؤال عن العلو. ولكننا نستأذن القارئ في إعادة طرح السؤال عن الزمان.

لقد بينَّا أن التفكير في الزمان من جهة العلو يضفي عليه (أي: على الزمان) معنًى مختلفًا اختلافًا أساسيًّا عن المكان؛ فالزمانية هي الخاصية الأساسية للتناهي؛ لأن أولَ ما نفكر فيه عند التفكير في التناهي هو الانقضاء والزوال، أي الزمانية، كما أن الارتفاع فوق الزوال والانقضاء هو أول ما نفكر فيه عند التفكير في العلو؛ ومن هذا يتبين أن الزمانية والزوال هما أول ما يتطلب العلو ويستلزمه.

وإذا كنا قد رأينا عند الكلام عن مقولة المكان أننا كلما أمعنَّا التفكير فيها بدقة وحسم وإصرار، ارتفعت وازداد ارتفاعها نحو العالي، فإن العكس من ذلك تمامًا هو الذي يحدث عندما نفكر في الزمان؛ فكلما فكرنا فيه تفكيرًا دقيقًا حاسمًا، تكشَّف لنا تناهيه أو طابعُه المتناهي، وازداد بصورة دقيقة حاسمة؛ «فالزمان من اختراع الإنسان» — كما يقول بيكمان في عبارته التي أوردناها من قبل — ودل على أنه يتجاوز ذاته ويتطلب العلو فوقه. ومن هذه الناحية يتضح لنا من جديد الاختلافَ الأساسي بين المكان والزمان، كما يتضح أن الزمان، بمعناه الحقيقي الدقيق، لا يقبل التمكين،[١٠٥] وأن المكان مثله لا يقبل التزمين،[١٠٦]

ولكن ما معنى العلو فوق «الزماني»؟

ما الزماني؟ هو ما يكون في الزمان.

لا نريد الآن أن نسأل إن كان هذا التعريف هو التعريف الوحيد الممكن. ويكفي لتوضيح ما نريده أن نقدم هذا التعريف المؤقت: في إمكاننا كما نتكلم عن وجود–في–المكان أن نتكلم أيضًا عن وجود–في–الزمان، كما نتكلم بالمثل عن «مكان زمني»[١٠٧] يحدث فيه

[١٠٥] أي: تناول الزمان بأساليب المكان مقولاته وصيَغه الكمية والقياسية، وهو الأمر الذي اعترضت عليه فلسفة برجسون وفلاسفة الحياة؛ كما سبق القول.

[١٠٦] أي: تناول المكان من خلال المقولات الزمنية، وهو الأمر الذي لم يحاوله أحد ولا يمكن أن يحاوله. وفي هذا دليل على علوه وإطلاقه.

[١٠٧] وهو ما نعبر عنه في العربية بالمجال الزمني أو البيئة التاريخية؛ كما سبق القول.

حدث ما. وإذن فالمكان بدوره «في أين»؛ كما أن «أين» — وهي لا تختلف في هذا عن «هناك» — يمكن أن يكون لها معنًى مكانيٌّ ومعنًى زماني.

هذه «الأين» الزمنية — أو إن شئنا: هذا الطابع «المحلي» للزمن — تتضح أيضًا في أن كل ما هو زمني يحتل موضعًا معينًا داخل الزمن، وما قلناه في «مسار الفكر المتعالي»، من إمكان العلو فوق كل «في أين»، يصدق أيضًا على «في أين» الزمنية، وهكذا نرى أن فكرة العلو فوق الزمن لا تضيف جديدًا يُذكر على فكرة العلو فوق المكان.

وإذا مضينا في السؤال وقلنا: إلى أين يُفضي هذا العلو؟ كانت الإجابة العفوية: إلى الأبدية. ولكن كل مقارنة أو مماثلة لا بد أن تتوقف عند هذا الحد؛ لأننا سنلاحظ على الفور أن كل محاولة للتفكير في الأبدية على صورة الزمان الخالص — على نحو ما فعلنا مع المكان الخالص — ستكون سخفًا باطلًا ينكره العقل. إن الأبدية — أيًّا كان تصورنا أو فهمنا لها — تبدو بعيدةً عن الزمان الخالص بالقدر الذي يجعلها خليقةً بأن تكون هي «الآخر»؛ المغاير لكل زمان ولكل ما هو زماني. والدرس الوحيد الذي يمكن أن نتعلمه من التأملات السابقة ونستفيد به فيما يتصل بمشكلة العلو فوق الزمان؛ هو أن العلو فوق الزمان لا يمكن أن يؤدي بنا إلى «في أين» جديدة؛ لأن كل «في أين» تقبل العلو فوقها وتستلزمه. ومن الدروس والنتائج التي نستخلصها أيضًا مما سبق أننا إذا سمينا العالي فوق الزمان باسم «الأبدي»، فلا يمكن أن نقصد بذلك اسمًا بالمعنى الدقيق المألوف؛ بل الأولى ألا يكون «الأبدي» سوى علامةٍ — بالمعنى الذي شرحناه من قبل — على العلو من جهة علاقته بالزمان.

ملحق: تفسير قصيدة لوالت ويتمان

نود الآن أن نضيف إلى الشروح السابقة مثالًا على هذا العلو على الزمان، والمثال مقتبس من إحدى قصائد الشاعر الأمريكي والت ويتمان. ويمكننا أن نقدمه في إطار هذا الكتاب بضمير مرتاح؛ إذ يُعد ويتمان في الأدب الإنجليزي–الأمريكي من جماعة «الترانسندنتاليين» أو الأدباء والمفكرين أصحاب مدرسة العلو.

لقد ذكرنا مرارًا أن العالي لا يجرَّب فحسب بالمعنى الجوهري لهذه الكلمة، بل إنه كذلك هو أكثر ما يمكن تجربته تجربةً حقيقية. كما ذكرنا أن هذه التجربة تُعد على الرغم من ذلك أبعد شيء عنا، والسبب في هذا أنها تجربة تلقائية مباشرة، وأنها تفوق في مباشرتها أيةَ تجربة أخرى من التجارب التي تدخل في نطاق هذا العالم؛ بما في ذلك تجربتي بنفسي.

أضف إلى هذا أن كل كلام عن العلو أو تفكير فيه سيظل، بغير التجارب التي تعزِّزه، مجردَ شطحات فكرية غير ملزمة، ولا بد أن تكون لدينا القدرة على الحديث عن هذه التجربة الحية المباشرة حديثًا «طبيعيًّا حرًّا» على نحو ما عبر «جوته» في كلمته السابقة.

ووالت ويتمان مثال طيب على هذا الأسلوب «الطبيعي الحر» في التعبير عن تجربة العلو، ولعل قصيدته أن تساعد على جذب انتباهنا إلى بعض التجارب التي نمر بها جميعًا بصورة تتفاوت قوة أو ضعفًا، دون أن تتضح على ضوء المعرفة الدقيقة الواعية، أو لعلها على أقل تقدير أن تساعدنا على إعادة تحقيق هذه التجارب في أنفسنا. وقد أشرنا من قبل إلى أننا نملك القدرة على تحقيق التجارب التي يقوم بها غيرُنا بصورة من الصور، ولكن هذا لن يتيسر لنا حتى نجرِّبها بأنفسنا، مهما تكن هذه التجربة غامضةً وغير واعية.

إليك قصيدة ويتمان التي أخذناها عن ديوانه «أوراق العشب»:[١٠٨]

على الشاطئ في المساء،
على الشاطئ في المساء،
تقف فتاة مع أبيها،
تتطلع شرقًا إلى سماء الخريف.
هناك، خلال الظلام،
بينما كانت السحب المفترسة، السحب التي تشبه القبور،
تنتفخ في كتل سوداء،
وتنحدر كثيبة مسرعةً من قبة السماء،
كان كوكب المشتري المجيد يرتفع بقوة وهدوء،
من شريط لا يزال واضحًا في الشرق،
شريط ناصع من زرقة السماء.
وبالقرب منه، ولكن فوقه بقليل،
كانت الأخوات الرقيقات — نجوم الثريا السبع — يسبَحْن في الفضاء.
على الشاطئ تقف الطفلة، يدها في يد أبيها،

[١٠٨] Leaves of grass، وقد ألفه الشاعر الأمريكي الكبير بين سنتي ١٨٥٥م و١٨٩٢م، وهي السنة التي مات فيها.

بصرها معلَّق بالسحب الزاحفة المنتصرة،
التي تنحدر مهدِّدةً بابتلاع كل شيء،
وتبكي الصغيرة في صمت.
لا تبكي يا صغيرتي،
لا تبكي يا حبيبتي،
دعيني أجفِّف دموعك بهذه القُبلات.
السحب المفترسة لن يطول انتصارها،
لن تحتل السماء طول الوقت،
لن تبتلع النجومَ إلا في الظاهر،
سيبزُغُ المشتري من جديد، اصبري قليلًا،
انظري الليل في الجانب الآخر،
فالثريا تبزُغ من جديد،
إنها خالدة، كل هذه النجوم الفضية والذهبية،
سوف تُبعث لتتألق من جديد؛
النجوم الكبيرة والصغيرة
ستتألق من جديد، وتدوم وتبقى
الشموس الجبارة الخالدة.
والأقمار الساهمة الصامدة ستُشرق من جديد.
ومع هذا، يا طفلتي الحية، تتفجعين على المشتري وحده؟
ألا تفكرين إلا في أفول النجوم؟
شيء ما
«بشفتيَّ اللتين تهدِّئان من روعكِ، أهمس لكِ بهذا،
أنقُل إليكِ الإيحاء الأول،[١٠٩]
الذي تقصُر دونه الأفكار»
شيء ما أخلد من النجوم نفسها.

---

[١٠٩] بالإنجليزية The first suggestion والألمانية Ahnung، وكلاهما أقرب إلى لمحات الوحي ولوامع الإحساس والاستشعار.

«عديدة هي أحوال الأفول، عديدة هي الأيام والليالي
التي تعبُر وتحول».
شيء سيدوم أطول مما يدوم المشتري المتألق نفسه،
أطول من الشمس أو أي تابع سيَّار،
أو الأخوات المتلألئات، نجوم الثريا السبعة.

القصيدة بسيطة، قريبة إلى الفهم المباشر. إنها تتألف من إيقاعات حرة فخمة الرنين، وهي على الرغم من طولها، وتسيطر عليها، من البداية إلى النهاية، فكرةٌ واحدة، ويسري فيها مضمونٌ شعري محدد، وجو شعوري محدد، وهذا كله يؤكد قدرة ويتمان وموهبته.

والقصيدة تنقسم إلى عدة مقطوعات، تحتوي المقطوعة الأخيرة منها — التي تبدأ بهذه الكلمات: «شيء ما» — على القضية التي تدور حولها وتعبر عنها. وبقية المقطوعات تؤدي إليها، كما تؤكدها المقطوعة قبل الأخيرة تأكيدًا مباشرًا بهذا السؤال الذي يأتي في ختامها: «ألَا تفكرين إلا في أفول النجوم»؟

والمقطوعات الأولى تقدم المشهد الخارجي، والمقطوعتان الأخيرتان تضمان كلماتٍ يقولها أب لابنته، وهذا ما يضفي على هذه الكلمات منذ البداية طابَعَ السر الحميم. صحيح أنها كلمات بسيطة، ولكنها ليست من نوع الكلمات التي تجري على الألسن كل يوم، ولا هي من الكلمات التي توجَّه إلى عامة الناس.

لنحاول الآن بإيجاز أن نعايش مضمون القصيدة. أب يقف مع طفلته على الشاطئ عند المساء، ويتطلع معها في اتجاه الشرق إلى سماء مكتسيةٍ بظلال الخريف وألوانه. إن هذا وحده يشير إلى التوتر الأساسي الذي يسيطر على القصيدة، ويتمثل في الشعور بالزوال، والزمانية، والأبدية.

أب وابنته؛ ها نحن نفكر عن غير قصد منا في رجل عجوز وفتاة صغيرة، كما أن القصيدة نفسها ستتحدث عن «الصغيرة» بعد ذلك بقليل، وفي هذا تعبير عن تغيُّر الأجيال وتبدلها؛ الأمر الذي ينطوي من ناحية على الأمل والاستبشار؛ إذ يدل على تجدد طاقة الحياة باستمرار، ومشاركة الفاني في الخالد بشكل من الأشكال عن طريق الإنجاب — كما يقول أفلاطون في «المأدبة» على لسان ديوتيما — كما ينطوي من زاوية أخرى على معنى مقبض عميق الأسى والفجيعة؛ إذ يأتي جيل ويذهب جيل، ونمضي جميعًا فلا يبقى أحد، ونغوص في النهاية في ليل الموت والنسيان، تحوُّل لا ينقطع، ودورة تبدو كأنها فارغة وخالية من كل معنًى.

هذا الجو الشعوري الذي يوحي بالفناء، ويسيطر سيطرةً تامة على الأجزاء الأولى من القصيدة؛ يتفق مع فصل السنة — الذي يشبه أن يكون ميتافيزيقيًّا — وهو فصل الخريف، كما يتفق الخريف أيضًا مع هبوط الليل عند المساء.

وأخيرًا: أب وابنته، على الشاطئ؛ أي: على شاطئ البحر، والبحر الذي وُلدت الفلسفة على شاطئه، هو منذ القدم رمز الأبدية. ويكفي أن نتذكر «شكوى» تراكل[١١٠] الفريدة، وهي أقوى شهادةٍ أدبية على اختفاء العلو من العصر الحديث.

التمثال الذهبي للإنسان
تبتلعه الموجة الثلجية؛
موجة الأبدية.

الأب وابنته يقفان على شاطئ البحر، ويراقبان كُتل السحب السوداء الزاحفة التي تغطي وجه السماء، وتهدد بابتلاع كل شيء، كما يتطلعان إلى النجوم الرائعة التي بدأت تظهر في السماء، المشتري «الكوكب المجيد» والكواكب السبعة «الأخوات الرقيقات»، والفتاة الصغيرة قد غلبها التأثر من انتصار السحب التي تشبه القبور، حتى راحت تبكي في صمت (لاحظ قول الشاعر: في صمت).

وبينما تهيئ المقطوعات الأولى المشهد الذي ستدور فيه القصيدة، وتفتح الأفق الذي تتحرك فيه — وهو أوسع أفق أرضي يمكن تصوره؛ إذ يضم البحر والسماء ذات النجوم — وبينما تضع القصيدة نفسها الإنسان من البداية في المكان أو الفضاء الكوني، نجد المقطوعاتِ الأخيرةَ تحتوي على الكلمات التي يواسي بها الأب ابنته «التي تبكي في صمت».

ويلاحظ أن أطول مقطوعة في القصيدة تلجأ — إن جاز هذا التعبير — إلى كلمات عزاء «عالمي» أو مواساة دنيوية؛ فالأب يحُثُّ الطفلة على الصبر؛ لأن ظهور المشتري والثريا

[١١٠] جورج تراكل (١٨٨٧–١٩١٤م)، شاعر نمساوي، من أكبر شعراء الحركة التعبيرية المبكرة، ينفرد بلغته المركبة، وصوره الغامضة، وإيقاعه الحنون الحزين، ورُؤاه القاتمة التي تنبَّأ فيها بانهيار العالم. كان صيدلانيًّا، وشارك في الحرب العالمية الأولى التي أوصلته إلى حد الجنون. ويقال إنه مات منتحرًا تحت تأثير جرعة كبيرة من العقاقير التي تناولها وهو يعالَج في مستشفى «كراكاو». راجع إن شئت كتابي عن التعبيرية، الهيئة المصرية للتأليف والنشر، ١٩٧١م (المكتبة الثقافية، العدد ٢٦٠) من صفحة ٤٥ إلى صفحة ٤٩.

و«كل هذه النجوم الذهبية والفضية» في ليل آخر؛ لن يطول به الوقت، وما هي إلا لحظات «وتُبعث متألقةً من جديد»، فالسحب «لا تبتلع النجوم إلا في الظاهر»، والنجوم في الحقيقة «خالدة»، وهي «تبقى وتدوم».

إن الطفلة التي تفتقر إلى العلم والتجربة تقع فريسة المظهر، أو الوهم الذي يصوِّر لها أن السحب ستُفني النجوم. ولكن هل النجوم «خالدة» حقًّا؟ ألن تنطفئ أيضًا ذات يوم ولو كان ذلك اليومُ في زمن بعيد لا يدركه التصور؟ أم أن هذا الفناء «الحقيقي» للنجوم — إذا نظرنا إليه من مستوًى آخر أعلى؛ أعني من منظور العلو — ليس بدوره سوى مظهرٍ ووهم؟ تتحدث المقطوعة الأخيرة عن هذا فتقول:

شيء ما
«بشفتيَّ اللتين تهدِّئان من روعكِ،
أهمس لكِ بهذا،
أنقُل لكِ الإيحاء الأول، الذي تقصُر دونه الأفكار.»
شيء ما أخلد من النجوم نفسها.
«عديدة هي أحوال الأفول، عديدة هي الأيام والليالي التي تعبر وتحول.»
شيء سيدوم أطولَ مما يدوم المشتري المتألق نفسه،
أطول من الشمس أو أي تابع سيَّار،
أو الأخوات المتلألئات؛ نجوم الثريا السبعة.

لم تعد هذه المقطوعة تتكلم بصوت عالٍ، إنها تهمس وتُسِر بصوت خافت. ويزداد عمق التجربة الباطنة الحميمة، فلم يَعُد في إمكان الأب أن ينطق مباشرةً بما يريد أن يهمس به لابنته لتهدئة روعها. وهنا يخاطر الشاعر بتكوين كلمة غير مألوفة في اللغة الإنجليزية هي Indirection والـ Direction هو الاتجاه، والهداية، والقيادة، كما أن Indirect تعني ما هو غير مباشر، فالأمر هنا يتصل بلفتة أو إشارة غير مباشرة، وقد تصرف المترجم الألماني في نقلها بما يتفق والمعنى الأصلي (وتابعناه في هذا التصرف عندما قلنا إن الأفكار تقصر دونه)؛ لأن ما تريد المقطوعة الأخيرة قوله شيءٌ لا يمكن الإخبار عنه بصورة مباشرة، وكل ما نملكه إزاءه هو أن «نوحي» به إيحاءً. ليس معنى هذا أن الشاعر يتوه بين الإشارات والتلميحات الغامضة؛ فالمقطوعة تعبر تعبيرًا مباشرًا عن شيء محدد واضح كلَّ الوضوح، في متناول كل إنسان: هناك شيء سيدوم أطول مما تدوم النجوم نفسها. ولكن هذه العبارة

البسيطة والواقعة البسيطة التي تعبر عنها يشِفَّان عن شيء «آخر» لا يمكن قوله ولا يمكن أن يكون واقعة؛ لأن هذه المقطوعة الأخيرة يتحقق فيها تجاوزٌ وعلو لكل ما هو من العالم بإطلاق: «شيء ما، أخلد من النجوم نفسها ...»

من المعروف أن علم الفلك الحديث قد توسع في العقود الأخيرة في اكتشافاته ومعلوماته توسعًا هائلًا بالقياس إلى العصور السابقة؛ ومنها عصر «ويتمان» نفسه بطبيعة الحال، فيمكن اليوم تقديرُ عمر النجوم، وبالتالي عمر هذا العالم، على أساس ملاحظات تبلغ حدًّا كبيرًا من الدقة، وقد يصل هذا التقدير إلى مليارات من السنين. وهو عدد ربما استطعنا أن نفهمه، ولكننا لا نستطيع أن نتخيله أو نكوِّن لأنفسنا صورةً مكافِئة له.

من المسلَّم به اليوم بوجه عام — على أساس الملاحظات والمشاهدات الدقيقة — أن الكون كله في حالة تمدُّد سريع وهائل من الناحية العددية؛ أي: أن جميع النظم النجمية وأشدها بعدًا عنا؛ يتحرك مبتعدًا عنا حركةً سريعة رهيبة السرعة. ويدل هذا فيما يدل عليه على أنه لم يعُد من الممكن أن ننظر إلى الكون على أنه ثابت وساكن وفي حالة توازن، بل إن حالته — وقد تكون هذه صورة فظَّة خشنة، ولكنها تمثل الموضوع الذي نحن بصدده تمثيلًا دقيقًا — أشبه بقنبلة يدوية متفجرة، ولا يكاد أحد اليوم يتبين بوضوح كافٍ دلالةَ هذه التصورات، التي لا تريح كثيرًا، والتي يندفع إليها علم الفلك اندفاعًا على أساس مشاهداته وحساباته، ولا نكاد نجد كذلك اهتمامًا باستخلاص النتائج الميتافيزيقية المترتبة عليها؛ سواء في الفلسفة أو في الوعي العام.

كانت النجوم في الوعي الكوني الكلاسيكي كما نلاحظ مثلًا عند أفلاطون؛ تُعَد نماذجَ للسكون والثبات المطلق؛ أي: لكل ما هو باقٍ وثابتٌ بالقياس إلى كل تغيُّر أرضي وحسي. وكان كل التصور الكلاسيكي للوجود يعتبِر هذا الثبات تأكيدًا له وسندًا يُعتمد عليه، ولكننا نعلم اليوم أن «النجوم الثابتة» نفسها، التي تصوَّر القدماء أنها «معلقة» بأورانوس أو الوعاء السماوي، لم تعُد في الواقع تستحق هذا الاسم، بل إنها — بصرف النظر عن تمدد الكون — تتحرك أيضًا بالنسبة لبعضها البعض بسرعة مخيفة. صحيح أن هذا أمر لا يكاد يلاحَظ إذا نُظر إليه من مستوى الأرض، أو على امتداد التاريخ البشري؛ غير أن هذا لا يغير شيئًا من الواقع الذي يؤكد أن ثبات النجوم والأجرام السماوية ليس في الحقيقة سوى مظهر خداع؛ فمجموعة نجوم «الدب الأكبر» مثلًا كان وضْعُها بالنسبة لبعضها البعض قبل مائتي ألف سنة مختلفًا كلَّ الاختلاف عن وضعها الحالي، وعلم الفلك الحديث قادر اليومَ على تقديم معلومات قريبة من الدقة عن عدد النجوم، وعدد النجوم — بل عدد نجوم

نظامنا المعروف بدرب اللبانة — يبلغ حدًّا هائلًا يقدَّر بمائة مليار نجم. (وعدد النجوم التي يمكننا أن نراها بالعين المجردة في الليالي التي لا يطلُع فيها القمر لا يكاد يبلغ ثلاثة آلاف نجم؛ أي: إنه رقم لا يكاد يُذكر إلى جانب الرقم السابق). ولكن علم الفلك الحديث يعلم أن نظامنا المعروف بدرب اللبانة ليس سوى نظامٍ واحد بين نُظم أخرى، وأن هناك عددًا لا حصر له من دروب اللبانة الأخرى التي تشبهه، ولا تظهر على عدسة المرصد إلا على شكل بُقَع ضبابية صغيرة؛ وذلك بسبب مسافة البعد الرهيبة التي تفصلها عنا. ويقدَّر عدد هذه النظم النجمية التي تقع «خارج المجرة» بقرابة خمسة وسبعين مليونًا أو أكثر.

هناك أيضًا احتمالات مختلفة ترجِّح وجود كائنات حية على سطح الأجرام السماوية الأخرى، ولكن هذه الكائنات الحية لا يمكن بطبيعة الحال أن توجد إلا على سطح الكواكب السيارة، أما النجوم الثابتة التي نراها، فهي أجرام سماوية ذاتية الاشتعال؛ أي: كرات غازية ضخمة متوهجة تشبه شمسنا، ولكن لم يعُد هناك سبب يجعلنا نستبعد أن تكون هناك نظم فلكية تشبه نظامنا الشمسي قد تكونت من بعض هذه النجوم. صحيح أنه لا بد من توافر شروط معقدة غايةَ التعقيد حتى يمكن أن توجد على سطح أحد هذه الكواكب السيارة كائناتٌ عضوية، وبالأخص كائنات حية ذات حرارة دموية معينة، ويمكن أن نؤكد أنه لو حدث هذا فسيكون أمرًا نادرًا غاية الندرة؛ ولكن نظرًا للعدد الهائل من النظم النجمية — وعلى الرغم من هذه الندرة الشديدة — فقد يكون في إمكاننا أن نفترض وجود كواكب عديدة جدًّا ينطبق عليها ما نقول؛ أي: يمكن أن تعيش على سطحها كائناتٌ حية من نوع الكائنات التي تعيش على سطح الأرض.

من الواضح أن أفلاطون مثلًا كان ملمًّا بالمعرفة الفلكية التي توفرت في عصره إلمامًا تامًّا، ولكن هذا شيء لا يتيسر اليوم لأي فيلسوف؛ لأن علم الفلك قد اتسع وغلب التخصصُ الشديد على كل فروعه وأجزائه؛ بحيث يتحتم على كلِّ من يريد الإحاطة به أن يتعمق في الرياضيات العالية والمتخصصة تعمقًا لا يقدر عليه إلا من يتفرغ لهذا الموضع تفرغًا تامًّا. ومن الواضح أيضًا أن المعارف الفلكية التي توافرت في العصر القديم؛ ليست هي وحدها التي انتهت إلى أشياءَ لا يمكن تفسيرها أو تصورها، إلى منطقة من الجهل المطبق، بل إن المعارف الفلكية التي تجمعت لدينا اليوم قد أدت إلى نفس النتيجة، وبنسبة أعلى وأكبر؛ لأنه إذا كانت المعرفة الفلكية ومعها الأفق الكوني للإنسان؛ قد اتسعا اتساعًا عظيمًا في السنوات الأخيرة بوجه خاص، ويُنتظر أيضًا أن يزداد نموًّا واتساعًا في المستقبل؛ فلا يصح أن يغيب عن بالنا أن كل معرفه فلكية جديدة مهما زادت من علمنا، فإنها تزيد كذلك من جهلنا. إن الصورة الحديثة عن الكون الذي يتمدد باستمرار، بكل ما اكتشفه الفلكيون فيها من

ظواهرَ محيِّرة معقدة، هي في الحقيقة صورة يلاقي الفكر في تخيُّلها وتمثُّلها صعوبات لا تدانيها الصعوبات التي كان يلاقيها من تلك الصورة البسيطة التي رسمها القدماء للوعاء السماوي بنجومه المثبتة فيه، ودورانه حول الأرض التي كانت تُعَد في نظرهم مركز الكون. إن المعرفة الفلكية الحديثة لتؤدي في مواضع كثيرة منها إلى لا معرفة[١١١] مطلقة، وهي في هذا تزيد كثيرًا عن المعرفة الفلكية القديمة. وليس من حق أحد اليومَ أن ينظر بعين الاحتقار إلى الصورة التي رسمها القدماء عن الكون، ولا إلى الصور التي رسمتها العصور التالية لهم، فالأمر في كل الأحوال يتعلق بتصورات نموذجية. والنموذج القديم الذي يتصور السماء بنجومها الثابتة وهي تدور حول الأرض؛ كان نموذجًا يتفق تمامَ الاتفاق مع الوقائع المشاهَدة التي عُرفت في ذلك الوقت، وكان يوحِّد بينها بغير تناقض؛ ومن ثم فقد كان من هذه الناحية نموذجًا كاملًا إلى أبعد حد؛ كذلك يمكن القول بأن التصور الحديث عن الكون المتمدد ما هو إلا نموذج متصور — وهذا أمر ينبغي أن نتنبه إليه تمامًا — أي: إنه تصوُّر يربط بين الوقائع والحقائق المعروفة في صورة عيانية خالية من التناقض. فليس في وُسع أحد أن يلاحظ تمدُّد العالم ملاحظةً مباشِرة. صحيح أن الوقائع التي أدت إلى التسليم بهذا الفرض — مثل بعض التغيرات التي لوحظت على اللون الأحمر عند التحليل الطيفي للمجرات [١١٢] — قد عُرفت عن طريق القياسات الدقيقة، ولكنها مع ذلك لا تزال شحيحة جدًّا، ولا تزال التفسيرات التي قُدمت لها غيرَ مؤكدة. وليس من المستبعد أن نكتشف وقائع جديدةً تضاف إليها، ومن الجائز أيضًا أن يصل العلماء في مستقبل قريب أو بعيد إلى تصور نماذج أخرى عن الكون، تختلف عن النموذج الراهن تمامَ الاختلاف؛ هذا إلى جانب أن بعض العلماء يشكُّون بالفعل في نموذج الكون المتمدد. وإذن فلا ينبغي أن نبالغ في تقدير التصورات العيانية التي يقدمها علم الفلك الحديث — وهو نفسه يؤكد هذا وينبه إليه — ولا يصح أن نتخيل أنها تصورات نهائية، بل يجب علينا أن ننظر إليها نظرتنا إلى شيء مؤقت ذي دلالة محدودة.

[١١١] يلاحَظ أن المؤلف يستخدم هنا تعبير اللامعرفة لا الجهل؛ كناية عن الحيرة والغموض اللذين يكتنفان كثيرًا من معلوماتنا الفلكية عن الكون، فنحن نعلم عنه الكثير، وسيزداد علمنا بغير شك في المستقبل، ولكن هذا لا يقلل من حيرة الإنسان الحديث بالقياس إلى الإنسان القديم، بل لعله أن يزيدها.

[١١٢] لوحظ من التحليل الطيفي للأشعة الضوئية الآتية من الأجرام التي تبتعد عنا بسرعة هائلة أن خيوط الطيف تميل للَّون الأحمر. وهذا يدل على أن الكون يتمدد؛ لأن مثل هذه الظاهرة لا تلاحَظ إلا على النجوم الشديدة البعد عنا.

قلنا إن أفلاطون كان يحيط إحاطةً تامة بالمعرفة الفلكية التي توافرت في عصره، والواقع أنه لم يُحِطْ بها فحسب، بل استطاع أن يقوم بما هو أجلُّ وأخطر؛ إذ ربط بينها وبين الجهل والسر المحير الذي انتهت إليه، وعبَّر عنها تعبيرًا متكاملًا في صورة أسطورية شاعرية مثل الأسطورة التي جاءت في ختام «الجمهورية».

ويبدو أن من المستحيل اليومَ أن يتوصل أحد إلى إبداع أسطورة كونية تضم جميع المعلومات الفلكية التي نعرفها؛ وذلك لاتساع هذه المعلومات واختلاف نوعها عما كان معروفًا في العصور القديمة؛ هذا بصرف النظر عما إذا كنا لا نزال نملك القدرة الأصيلة على الإبداع والخلق من خلال الأسطورة.

ولكن جميع التحفظات التي أبديناها عن تعقيد المعرفة الفلكية الحديثة، وصعوبة مسالكها، وكونها معرفةً مؤقتة؛ لا تمنع المثقف غير المتخصص في علوم الرياضة والفيزياء من محاولة الوقوف عند الأعداد الهائلة والحقائق المخيفة التي يقدمها علم الفلك الحديث، ولا تمنع من أن يجرب الغوص بأفكاره وخياله في متاهتها السحيقة. والواقع أن هذا كله لا يقتصر على تأكيد ما عبر عنه باسكال في الشذرة السابقة التي اقتبسناها من أفكاره،[١١٣] بل يضاعف في الحقيقة من عمقه وحِدَّته.

غير أن هذا كله لن يضعنا أمام هذا الشيء الهائل الذي تتحدث عنه المقطوعة الأخيرة من قصيدة ويتمان؛ لأن وجود هذا الكون منذ مليارات السنين، واستمرار وجوده في المستقبل مليارات أخرى من السنين، ووجود مليارات أخرى من الأجرام السماوية، والشموس التي يحتاج ضوءها إلى مليارات من السنين قبل أن يصل إلينا (غير الأرض التي نعيش عليها، والشمس التي ترتفع فوق رءوسنا كل يوم)، واحتمال وجود كائنات حية كثيرة على سطح كثير من هذه الأجرام السماوية البعيدة عنا بُعدًا لا حدَّ له؛ كل هذه وأمثالها أمور قد لا نستطيع أن نتصورها في صورة حسية مكافئة؛ لأنها تتجاوز القدرة البشرية على التصور والتخيل، ولكننا نستطيع مع ذلك أن ندركها، بل نستطيع أن نعبر عنها بالأرقام، ونصفها وصفًا دقيقًا عن طريق الصيغ والمعادلات الرياضية. ولكن بقاء «شيء ما» ولو فَنيَ الكون بأسره، وثباته مهما تغيرت أحوال الكون كله تغيرًا شاملًا؛ ذلك هو الأمر الذي لا يمكن إدراكه أو تصوره بحال من الأحوال. عند هذه النقطة يعلو الفكر، ينطلق إلى ما هو مختلفٌ

[١١٣] وهي الفكرة رقم ١٩٤ (في طبعة برونشفيج) التي تقدم الكلام عنها.

تمامَ الاختلاف عن العالم وكل ما يَعرِض له من أحوال، وهذا العلو هو الذي يحاول القسم الأخير من القصيدة أن يتكلم عنه.

من الطبيعي أن «ويتمان» لا يتطلب من القارئ أية معرفة فلكية صريحة، وإن كان هناك جانب فلكي معين يضفي طابعه على القصيدة كلها.

لقد عاش الشاعر في أواسط القرن الماضي، ولم يكن يعلم شيئًا عن المعارف الكونية والفلكية التي تكلمنا باختصار عن بعض معالمها. ومع ذلك فإن هذه المعرفة وهذه التصورات النموذجية عن الكون، مهما بلغت من التشويق والإثارة، ستظل مجرد وسائل — محدودة الأثر — لمساعدة ملكة التصور. والواقع أن الشاعر لا يستمد منها النظراتِ التي نجدها في المقطوعة الأخيرة من قصيدته.

إن العلو الذي تقدم عنه «الإيحاء الأول» ينبثق في الحقيقة من النظر المباشر إلى النجوم، لا من التأمل أو التفكير في أية وقائع علمية. إنه نابع – إن جاز هذا التعبير — من الاستغراق في الرؤية الكونية.

يتحدث الشاعر عن «خلود» النجوم فيقول: «إنها خالدة، كل هذه النجوم الفضية والذهبية، وسوف تُبعث لتتألق من جديد ...» وهذه عبارات غير دقيقة من وجهة نظر العلم الطبيعي؛ لأننا نستطيع أن نتحدث عن الخلود بالنسبة إلى كائن حي، لا بالنسبة إلى كائن غير عضوي. هذا إلى أننا نفكر بوجه خاص في النفس الإنسانية عندما نتكلم عن الخلود. هل هي إذن مسألة «نزعة تشبيهية إنسانية»[١١٤] تُسقط صورة الإنسان على الأشياء الطبيعية الخارجة عن مجاله؟ ربما قال قائل: لا ضير عليه في هذا؛ فهو شاعر على كل حال وليس عالمًا من علماء الطبيعة!

ومع ذلك فلا شك أن ويتمان كان يعلم أن النجوم نفسها ليست كائنات حية، وإنما هي من الناحية الفيزيائية مادة مشعة، وإذا كان يتحدث عن خلودها فإنه يقصد بذلك شيئًا يختلف عن التعبير الشاعري ويزيد عليه.

إن الرائي، في هذه الرؤية الكونية التي تعبر عنها القصيدة، يتحِد بصورة من الصور مع السماء ذات النجوم. وإذا أخذنا الموت بمعناه الواسع الذي يشمل كلَّ ضروب الفناء التي تسري على الكائنات البشرية والطبيعية؛ كان هو أقوى تعبير وأشمله عن كل فناء

---

[١١٤] أو «أنثروبومورفية» من أنثروبوس «الإنسان» ومورفي «شكل أو صورة» أي: إضفاء صورة البشر على ما هو غير بشري.

يحدث داخل العالم. إن الإنسان هنا يعاني تجربة فنائه وفناء الكون بأَسره — على الرغم من الاختلاف الجبار بينهما — بوصفهما تجربة واحدة في نهاية الأمر، وهذا الاختلاف الرهيب، الذي يتجلى مثلًا في ضآلة عمر الإنسان بالقياس إلى عمر الكون، يختفي بالقياس إلى أخرى أشدَّ رهبة؛ وهي أن الإنسان يستطيع أن يجرب أن هناك «شيئًا أخلد» من النجوم نفسها.

قلنا إن رؤية الشاعر لا تقوم في أساسها على أية معلومات أو تأملات فلكية. إنه لا يقطع بوجود موت كوني عام في يوم الأيام أو عدم وجوده، بل يكتفي بقوله: «شيء ما أخلد من (More immortal) النجوم نفسها»، وهي عبارة غير دقيقة أيضًا من وجهة نظر المنطق التجريبي؛ لأن مفهوم الخلود لا يسمح في الواقع بأي تضعيف أو تفضيل — فالشيء إما أن يكون خالدًا أو غير خالد — ولكن لا يمكن من الناحية المنطقية الخالصة أن يكون أقل أو أكثر خلودًا من غيره.

ومع ذلك فإن الشاعر لا يستطيع أن يعبر عما يريد قوله في المقطوعة الأخيرة إلا عن طريق الخروج على قوانين المنطق التجريبي؛ لأن ذلك الذي يحاول الأب أن يعطي ابنته (الإيحاء الأول) عنه ليس في الحقيقة «شيئًا»، كما أنه «أخلد من النجوم نفسها»؛ بمعنَى أنه يتجاوز التضاد القائم بين «الفاني» و«الخالد». إنه ليس «شيئًا» بالمعنى المألوف لهذه الكلمة؛ لأنه ليس «ما» على الإطلاق؛ ولهذا فإن كل محاولة للسؤال «عما هو» لا بد أن تقصُر عنه وتعجِز عن الوفاء بحقيقته. ولهذا السبب نفسه لا يملك الأب أن يقدم لابنته عنه إلا «قولًا غير مباشر Indirection»، ولا بد أن تُفهم كلمة «شيء ما» على نحو ما نستخدمها للإشارة إلى شيء أو موضوع معين لا ندري كيف نصفه أو نحدده، ولا نريد ذلك أيضًا. والشيء المجرَّب هنا في الرؤية المتعالية للسماء ذات النجوم هو «شيء معين» تمامًا، وإن كان يستعصي على التعبير والوصفِ المباشر. والنصُّ الإنجليزي يصفه بأنه Something أيْ: شيء ما. ونحن نتحدث أيضًا عن الأشياء الأخيرة.[١١٥] ومن الواضح أن هذا أسلوب مجازي غير دقيق في التعبير؛ لأن الأشياء الأخيرة ليست في الحقيقة أشياء، بل إننا لَنستطيع أن نذهب أبعد من هذا ونقول: حيث تكون هناك أشياء، فلا يمكن في الحقيقة أن تكون أشياء أخيرة، ومع ذلك فنحن مضطرون للكلام عن أشياء أخيرة؛ لأن اللغة بطبيعتها وماهيتها لا

[١١٥] أي: الأسباب أو المبادئ الأولى التي نتحدث عنها عادةً في الميتافيزيقا.

تتعلق إلا بالأشياء والعلاقات القائمة بين الأشياء. والمهم ألا ننسى أبدًا أن هذا كله أسلوب غير مباشر في التعبير.

إن في إمكان اللغة أن تعبر أدق تعبير وأعمقه عما لا يمكن التعبير عنه، وأن تصبح أكثر شفافيةً عن «الآخر» كلما زاد حظها من التعين والتحديد والبساطة في قول ما يقال والتعبير عما يمكن التعبير عنه. والمقطوعة الأخيرة من قصيدة «ويتمان» هي خير مثل على هذا؛ ولهذا يحسُن أن نستمع إليها في ختام هذا التفسير:

شيء ما
«بشفتيَّ اللتين تهدِّئان من روعكِ، أهمس لكِ بهذا،
أنقُل إليكِ الإيحاء الأول،
الذي تقصُر دونه الأفكار»؛
شيء ما، أخلد من النجوم نفسها.
«عديدةٌ هي أحوال الأفول، عديدة هي الأيام والليالي
التي تعبُر وتحول»،
شيء سيدوم أطول مما يدوم المشتري نفسه،
أطول من الشمس أو أيِّ تابع سيَّار،
أو الأخوات المتلألئات،
نجوم الثريا السبعة.

العكس المتعالي

(١) العلو والشخصية

سنرجع الآن للسؤال عن العلو لنطرحه من جديد ونتناوله من زاوية أوسع. وقد أغفلنا هذه الزاوية حتى الآن عن عمد؛ حتى لا نعقد الأمور أكثر مما تحتمل.

إن العلو من الناحية اللغوية البحتة «فعل» يعبر عن «فعالية». وهذا هو المعنى الذي غلب على فَهمنا للعلو وأعطيناه الأولوية فيما قلناه عنه.

والسؤال الآن: ما نوع هذه الفعالية؟ كيف يمكن أن تتم؟ ولكن كل فعالية تفترض فاعلًا، وهنا يبرز سؤال آخر: مَن هذا الفاعل؟ مَن الذي يقوم بالعلو؟ وكلا السؤالين عن الفاعل والفعل مرتبطان ارتباطًا مباشرًا.

يبدو بوجه عام أن الإجابة على هذه الأسئلة ليست عسيرة من وجهة نظر المفاهيم التقليدية للعلو، ولنأخذ مثلًا مفهوم الميتافيزيقا الذي عرضنا له من قبل عند كانط؛ فالميتافيزيقا «هي العلم الذي يتقدم من المعرفة بالمحسوس إلى المعرفة بما فوق المحسوس عن طريق العقل.» إن العلو في رأي كانط يتم عن طريق العقل، والعقل وحده. وهذا يوضح ما أشرنا إليه من قبلُ من التضييق العقلاني لمفهوم الميتافيزيقا والعلو عند كانط، ولكن مَن الذي يتقدم عن طريق العقل من المعرفة بالمحسوس إلى المعرفة بما فوق المحسوس؟ يعتقد كانط أنه هو «الأنا» بوصفها «ذات» العقل؛ أي: إنني أحقق العلو بوصفي ذاتًا عن طريق العقل، وكل ما أحتاج إليه للقيام بهذا الفعل — على نحو ما يعبر كانط عن ذلك تعبيرًا متميزًا — هو أن أستعمل عقلي استعمالًا «خاصًّا». استمِع إليه وهو يقول في

مقدمة محاضراته عن المنطق: «يتحتم على الفيلسوف الحق، من حيث هو مفكر مستقل، أن يستخدم عقله استخدامًا حرًّا خاصًّا به.»[١]

إن القائم بالعلو وَفقًا لهذا الفهم هو الذات، ولكننا لو أخذنا العلو بمعناه المطلق الذي يدل على العلو فوق كل شيء على الإطلاق، لاتضح لنا أننا لا نستطيع أن نطبق هنا مفهوم الذات. ويتأكد هذا من الناحية الشكلية البحتة إذا عرفنا أن مَن يعلو فوق كل شيء على وجه الإطلاق، لا بد أيضًا أن يعلو فوق ذاته، وقد لمسنا هذه النقطة لمسًا سريعًا عندما عرضنا في البداية لمشكلة العلو.

غير أن علو الشيء فوق ذاته يبدو نوعًا من المفارقة، ومع ذلك فقد تحتم علينا أن نزيد من حدَّة هذه المفارقة بحيث نقول: إن الذي يعلو فوق نفسه، هو الذي يجدها بحق. ولو أخذنا المطلب الأساسي من هذه المحاضرة مأخذ الجد — ونقصد به ألا نفكر في العلو من جهة الإنسان، بل نفكر على العكس في الإنسان من جهة العلو — لَتحتَّم علينا أن نضيف إلى ذلك أن الإنسان يجد ماهيته الحقة وجوهره الأصيل في مفارقة العلو فوق ذاته، والعلو فوقها إلى ما لا نهاية.

وعلو الشيء فوق ذاته يبدو أمرًا منافيًا للعقل، ومع ذلك فإن من الممكن أن يحدث لنا مثلُ هذا العلو، بل إنه لَيحدث لنا في كل لحظة من حياتنا العقلية ووجودنا الروحي، وحسبنا أن نفكر في الاندهاش الحقيقي الذي تحدثنا عنه من قبل بإيجاز؛ إنه لَيغلب دائمًا على وجودنا كله ويتغلغل فيه على نحو من الأنحاء، وإن كنا لا نمكِّن له من أنفسنا، ولا نواجهه مواجهه صريحة إلا في لحظات نادرة تكاد أن تكون مختلَسة من عمر الزمن. في غمرة هذا الاندهاش تتحول كما قلنا كل الأشياء — وبخاصة أقربها إلينا وأشدها أُلفةً إلينا — إلى ألغاز محيِّرة وأسرار غريبة، كما نُصاب نحن أنفسنا بمثل هذه الألغاز وهذه الغربة. ولكن هذا يَفترض أن نعلو على أنفسنا في هذه الحالة علوًّا أصيلًا وجوهريًّا؛ إذ كيف يتسنى لنا بغير ذلك أن نبتعد مثل هذا البعد عن أنفسنا؟

ونحن نجرب هذا أيضًا في حالة القلق الحقيقي الذي تنزلق فيه كلُّ الأشياء بعيدًا عنا؛ إذ ننزلق نحن أيضًا بعيدًا عن أنفسنا، وهذا بعينه هو سر القلق المَهول الذي يَعرونا في هذه الحالة.

[١] أعمال كانط، طبعة كاسيرر، ١٩٢٢م، المجلد الثامن، ٣٤٤.

أشرنا من قبل إلى أن كل هذه التجارب تحمل طابَع الوجد، بالمعنى الأصيل لهذه الكلمة الأخيرة؛ وهو الخروج من … أعني: الخروج من الذات والانسلاخَ عن كل العلاقات القائمة داخل العالم. ولكن كيف يمكن أن يتحقق مثل هذا الخروج من الذات؟ وكيف لنا أن نفكر فيه؟

لو فهمنا الأنا بمعنى الذات، ثم فهمنا هذه الذات بمعنى الجوهر الثابت؛ لَتحتَّم أن يبدو مثل هذا الخروج من الذات متناقضًا ومنافيًا للعقل. بيد أن هذا التناقض أو هذه المنافاة للعقل إن دلت على شيء، فإنما تدل على أن مفهوم الجوهر — الذي ازدادت حدته عند ديكارت وأتباعه فاستحال إلى مفهوم الذات — لا يمكن أن يطبَّق على تجربة أولية مثل تجربة العلو؛ ويرجع هذا لسببين؛ أولهما أنه لا يوجد في العلو المطلق شيء ثابت يبلغ من الثبات ما يجعله — من حيث هو حامل للعلو — يصمد للتغير أو يبقى بمنأًى عن المساس به. وثانيهما أنه لا يمكن أن نتصور العلو المطلق في صورة فعل تقوم به ذات؛ سواء كانت هذه الذات بشرية أو ذاتًا فوق البشر.

أما عن السبب الأول، فليس في العلو المطلق شيء ثابت لا يتغير ولا يُمَس؛ لأنه لما كان هذا العلو علوًّا شاملًا، فإن كل شيء يشد إليه بقوة العاطفة الجارفة. إن العلو الشامل معناه أن يتحول القائم بالعلو تحولًا كاملًا ويتغير تغيرًا تامًّا، وهذا هو الذي جعلنا نقول في البداية إن مشكلة العلو هي المهمة الوجودية على الأصالة؛ لأنها تصيب وجودنا كله في الصميم؛ بحيث لا يبقى فيه شيء بمنجًى من تأثيرها. وليس هنا «قلعة باطنية» يمكن أن نلوذ بها؛ ولهذا فإن العلو، والعلو وحده، ملزم إلزامًا مطلقًا. إنه يتطلب منا أن نتخلى عن كل شيء ونقامر بكل شيء. وقد عبَّر القدامى من المتصوفين الألمان عن هذا تعبيرًا بسيطًا، عندما قالوا بترك كل شيء، ولكن إذا كان القائم بالعلو يترك نفسه كما يترك الأشياء جميعًا بهذا المعنى الكلي الشامل، أفلا يدل العلو في هذه الحالة على التخلي عن الخصوصية الفردية وطمس الذات المنفردة طمسًا تامًّا؟

لقد أُثيرت مثل هذه الاعتراضات منذ أقدم الأزمنة، كما أُثيرت بوجه خاص في وجه العلو عند المتصوفين، ولكن ألم نقُل منذ قليل إن الذي يعلو فوق نفسه هو وحده الذي يجدها ويعود إليها بحق؟ الواقع أن هذه هي القضية الأساسية التي يقوم عليها كلُّ تصوف حقيقي. والتناقضات التي من هذا النوع تبين أن الكلماتِ والمفاهيمَ تؤخذ هنا على معنًى مختلف كلَّ الاختلاف عن معناها الشائع. ولو غفلنا عن هذا ولم ننتبه إليه، لأدى بنا حتمًا إلى اضطراب شديد، وقد ندخل في مناقشات لا آخر لها حول هذه الأمور، دون أن نصل إلى

تفاهم أو اتفاق نهائي. وهذه الغفلة التي أشرنا إليها تظهر بأوضح صورة في المشكلات المتصلة بالعلو؛ إذ يمكن القول بوجه عام إن هذا الاضطراب يشتد، ولا بد أن يشتد، كلما ازدادت الأمور التي نتناولها بالبحث حظًّا من الماهية والجوهرية. وكلما ازدادت صعوبتها تسرَّب الموضوع من أيدينا بسهولة، وقنعنا بالكلمة وحدها. والمصطلحات الميتافيزيقية هي أوضح دليل على هذا.

بيد أن المسألة هنا ليست مسألة هروب من الموضوع إلى الكلمة، أو مجرد لجوء إلى التلاعب بالمفارقات والتناقضات بين الكلمات. إنها أكبر من ذلك بكثير، فالحقيقة الغريبة التي لمسناها من قبل لمسًا سريعًا تلعب هنا دورًا ملحوظًا، ونقصد بها أن الكلمات المستعملة في اللغة اليومية الشائعة — أي: اللغة التي تقتصر على وصف الأشياء الداخلة في مجال العالم — تتحول في معظم الأحوال إلى عكس معناها عندما تُنطَق في مجال العلو. وكلمة العدم ومفهومه من أبرز الأمثلة التي تدل على هذا، فالعدم في نظر الفهم العام هو التافه أو الفارغ من كل مضمون، فإذا طبقنا الكلمة في مجال العلو، انقلبت الكلمة والمفهوم إلى عكس معناهما السابق. ولهذا نجد المتصوف يلجأ إلى مفهوم العدم للدلالة به على أقصى قدر ممكن من الخصوبة والماهية والقيمة.

والكلمة التي تدل على مفهوم الخصوصية تُعَد أيضًا من هذه الكلمات التي تحمل معنًى مزدوجًا، فكلمة «خاص»، أو «خصوصي»، بمعناها اليومي الشائع تسقط وتُنبذ تمامًا عندما تقال في سياق العلو المطلق، لكي تعود فتكتسب معنًى جديدًا «حقيقيًّا» و«أصيلًا».

وقد عبر «الميستر إكهارت» عن هذا بعبارة تتسم بالمفارقة — والمفارقة هنا من أنسب أدوات التعبير وأصلحها — وذلك حين يقول في إحدى مواعظه: «أجل، كلما ازددنا خصوصية، قَلَّت خصوصيَّتُنا.»[٢] وسوف نعود في موضع آخر من هذه المحاضرة إلى شرح مفهوم الخصوصية بالتفصيل وتفسير عبارة إكهارت السابقة.

ونود الآن أن نكتفي بطرح هذا السؤال: «ما معنى أن يصل ذلك الذي يعلو فوق نفسه، وهو وحده، إلى نفسه وصولًا حقيقيًّا»؟ أو بتعبير آخر: «كيف لا يجد نفسه بحق إلا من ارتفع فوقها»؟

---

[٢] الأعمال الألمانية للميستر إكهارت، نشرها وترجمها يوسف كوينت (من الألمانية الوسطى إلى الألمانية الحديثة)، ١٩٥٨م، ١٩٦٣م، ٥، ٢٣٠. وإليك نص العبارة الأصلية:

"Ja, ie mer wir eigen sin, Je minner eigen."

لقد أشرنا من قبل إلى أن العلو المطلق يعزل صاحبه، أو بالأحرى يفرده؛ لأن من يعلو فوق كل شيء على الإطلاق، لا يكون هناك شيء يواجهه أو يقابله، لا من العالم وأشيائه ولا من إنسان آخر غيره. إنه عندئذٍ يصبح وحيدًا بالمعنى الحرفي الدقيق لهذه الكلمة؛ أي: يصبح واحدًا تمامًا.

وجدير بالذكر أن كلمتَي «متوحد» allein و«وحيد» einsam مشتقتان من «واحد» ein،[٣] واللاحقة sam في الكلمة الأخيرة تدل على التماثل والمشابهة، كما أن كلمة «وحيد einsam» تدل في الأصل على «الميل إلى الواحد»، ومع هذا فإن «الوحيد» و«المتوحد» لا يعنيان الشيء نفسه؛ فكلمة وحيد الألمانية einsam التي كانت «موضة» أو بدعة وكلمةً أثيرة لدى الأدباء الألمان، في العصر الذي يسمى عصر الحساسية في القرن الثامن عشر، وما زالت إلى اليوم تحتفظ بنغمة عاطفية ممتزجة بها؛ هذه الكلمة تدل اليوم على معنى البعيد، المهجور من الناس أو من الأحياء بوجه عام. ومفهوم الوحدة الذي يغلب الآن على استعمالنا للكلمة يتضمن العلاقة بالكائنات الحية الأخرى، ولكن بصورة سلبية، فالوحيد هو الذي يفتقد الاجتماع بالآخرين؛ بحيث يشعر بهذا الفِقدان شعورًا إيجابيًّا أو سلبيًّا صريحًا، فقد يشكو من الوحدة أو يفرح بها، والشكوى هي الغالبة في معظم الأحيان. فإذا كان الاجتماع ينتمي إلى الوحدة، وإن يكن ذاك بصورة سلبية — في حين أن «الوحيد» بحق هو الذي يكون بذاته ولذاته؛ أي: بدون أية علاقة بالآخرين — فقد يمكننا أن نقول مع هيدجر إن «الوحيد هو من لا يكون متوحدًا.»[٤] وبهذا المعنى أيضًا يبُثُّ جوته شكواه في هذا البيت المعروف.

آه! مَن استسلم للوحدة
فسرعان ما يتوحد.[٥]

---

[٣] يفرق المؤلف هنا وفي الفقرات القادمة بين «الوحيد einsam» أي: المهجور من الناس أو المنعزل أو المحروم من مشاركة المجموع، وبين «المتوحد allein» بالمعنى الأصيل للوحدة المكتفية بذاتها، القادرة وحدها على تحقيق تجربة العلو. ومن حسن الحظ أن لغتنا العربية قد ساعدتني على هذه التفرقة، ويكفي أن تتذكر «تدبير المتوحد» لابن باجة الأندلسي.

[٤] هيدجر في محاضرته «الطريق إلى اللغة» التي ظهرت في كتابه على الطريق إلى اللغة، ١٩٥٩م، ص١٦٥.

[٥] وقد ورد على لسان عازف القيثار العجوز في الفصل الثالث عشر من الكتاب الأول من رواية فيلهلم ميستر، سنوات الطلب. انظر أعمال جوته، طبعة هامبورج، ص١٣٧.

ومع ذلك فينبغي أن نلاحظ أننا إذا كنا نتكلم عن التوحد في صلته بالعلو، فإنما نستخدم الكلمة بمعنًى يتخطى كل ما يدخل في نطاق العالم من العلاقات أو التجرد من العلاقات. إن التوحد الذي نقصده ليس غير العظمة والانفتاح من حيث هما علامتان من العلامات الدالة على العلو.

إن العلو فوق الكل معناه العلو فوق كل «شيء»، ومَن علا فوق الكل فقد تجرد من كل شيء وصار بدون أي شيء. والتوحد — بوصفه علامةً على العلو — معناه ألا تكون على علاقة بأي شيء؛ أي: أن هذا لا يقتصر على الكائنات الحية الأخرى، بل ينسحب بوجه عام على أي موجود من أي نوع. وقد يمكننا أيضًا أن نتحدث عن العري بدلًا من الحديث عن التوحد، والعري كما نعلم كلمة صوفية قديمة موغِلة في القِدم.

يتضح لنا الآن الارتباط بين هاتين العلامتين الجديدتين على العلو، وبين العلامة التي ذكرناها من قبل؛ وهي الانفتاح. فالذي يكون عاريًا، أي: غير مغطًّى، ومتوحدًا بحيث لا تربطه أيةُ علاقة بأي شيء، هو وحده الذي يكون منفتحًا كلَّ الانفتاح؛ ومن هنا يمكننا أن نكتسب علامة أخرى جديدة على العلو؛ ألا وهي الحرية:

ولكننا لا نلبث أن نواجَه باعتراض جديد: التجرد التام من كل علاقة؛ ألَا يعني هذا عدم الانتماء الكامل والتحللَ من كل التزام؛ ومن ثَم التفاهة التامة؟ ويتحتم علينا لكي نواجه هذا الاعتراض أن نصل إلى الرؤية أو النظرة الجوهرية؛ التي تتلخص في أن التجرد من أية علاقة بأي شيء هو في الحقيقة — إن شئنا هذا التعبير — أن نكون في العلاقة اللامتناهية.

ليس من السهل في أيامنا هذه أن يصل الناس إلى تفهُّم مثل هذه النظرة في يُسر وسرعة، وسنكتفي بتقديم بعض الملاحظات الأولية التي يسمح بها المقام. وأول هذه الملاحظات أن مفهوم التوحد يمكن أن يساعدنا على تمييز الإنسان من سائر الكائنات الحية؛ إذ نستطيع أن نقول إن الإنسان هو الكائن الوحيد الذي يمكنه أن يكون متوحدًا. وقد تعمدنا أن نصوغ هذا التعريف — الذي لا نقصد منه إلا أن يكون تعريفًا مؤقتًا إلى أقصى حد — على صورة تعريفين يونانيَّين مشهورين، وأعني بهما أن الإنسان حيوان ناطق،[٦] وأنه حيوان مدني،[٧] وترجمتها اللاتينية الشائعة هي على الترتيب «animal rationale: حيوان عاقل»،

[٦] إليك نص هذين التعريفين باليونانية: (١)

ξψν λδγον εχον «زو أون لوجون أخون» أي: حيوان يملك القدرة على النطق أو التفكير المعقول.

[٧] ξψν πολιτιxδν «زو أن بوليتيكون» أي: الحيوان الذي يحيا في مجتمع المدينة.

«animal sociale: حيوان اجتماعي». ولسنا نريد الآن أن نبين العلاقة الوثيقة بين هذين التعريفين من ناحية الماهية، وكيف أنهما مرتبطان ارتباطًا لا تنفصم عُراه؛ على نحوٍ ما يتضح هذا مثلًا في أن التكنيك الحديث،[8] وهو نتاج العقل الحديث، يُعد في الواقع جهدًا اجتماعيًّا لا يستغني عن نظام الحياة الجماعية للمحافظة على كيان مؤسساته وأجهزته المختلفة؛ فضلًا عن أنه يعمل على زيادة هذا النظام الجماعي وتنميته. إن كل ما نريده لا يخرج في الواقع عن التنبيه إلى أن تعريف الإنسان من جهة توحده تعريف لا يفكَّر فيه من ناحية العقل، ولا من ناحية الزمن — كما يفعل تعريف يوناني آخرُ يصف الإنسان بأنه كائنٌ فانٍ — وإنما يفكَّر فيه تفكيرًا خالصًا من جهة العلو بالمعنى الذي عرضناه في هذا الكتاب؛ من أنه فوق كل شيء على الإطلاق. ونحن نلاحظ بغير شك أن هناك علاقةً بين هذا التعريف وبين تعريف الإنسان بأنه كائن فانٍ؛ لأن الإنسان، من حيث هو فانٍ، هو كائن متوحد بالمعنى الدقيق الكامل لهذه الكلمة.

من الواضح أن الحيوانات، التي لا تموت في الحقيقة وإنما تَنفُق، لا يمكنها أن تكون متوحدة ولا تقدر أبدًا على هذا التوحد، وهي لا تقدر عليه ولو عاشت بعيدةً عن غيرها من الحيوانات، كما هو الأغلب الأعم؛ فدودة القز مثلًا — التي تقضي حياتها في «وحدة» تامة على ورقة من أوراق الشجر دون أية علاقة بينها وبين أية دودة أو حشرة أخرى — لا يمكن أن تكون متوحدة بالمعنى الذي نقصده في هذا السياق. ويرجع هذا إلى أنها تظل على الدوام محاطة بالكل، عاجزةً عن الخلاص من بيئتها، شأنها في هذا شأن جميع الحيوانات. إن الحيوانات عاجزة عن التوحد؛ لأنها عاجزة عن العلو، والإنسان وحده هي الذي يقدر على التوحد، ولكنه لا يقدر عليه إلا للحظات قليلة، ولا يقدر عليه كذلك على أكمل صورة إلا إذا وُفِّق إلى العلو الذي نتحدث عنه هنا وتأثر به. إن الإنسان لا يصبح إنسانًا بحق إلا في مثل تلك اللحظات من التوحد المطلق، فعندما نجرب في تلك اللحظات أننا متوحدون توحدًا نهائيًّا كاملًا، عندئذٍ نجرب سر كياننا ومعجزته الحقة؛ ألَا وهي الشخصية.

ويكفي أن نلاحظ هنا أن مفهوم الشخص لا يساويه مفهوم الفردانية والتفرد، ولا يحيط به على الإطلاق، فكل ما هو موجود، أي: كل ما يكون في المكان والزمان، إنما هو فردي ومتفرد بالمعنى الدقيق لهاتين الكلمتين، فالحصاة مثلًا، أو قطعة الخشب، متفردةٌ وفريدة؛ لأن كل موجود يختلف عن كل موجود آخر؛ على نحو ما عبر ليبنتز بمبدئه المعروف

[8] أو التقنية الحديثة؛ كما يقول إخواننا من أهل الشام!

بمبدأ اللامتميزات. أضف إلى هذا أن الفردية أو التفرد الذي يتجلى في كل كائن عضوي حي — لا في الإنسان وحده — لا يصل إلى مستوى الشخصية. والأَولى أن نقول إن السمة التي تميز مفهوم الشخص هي عدم النيابة عنه.[٩]

إن العلو يفرد الإنسان بصورة مطلقة؛ ولهذا فلا يمكن أن يعلوَ مع غيره، بل لا بد أن يحقق العلو وحده. إن القائم بالعلو في اللحظة التي يعلو فيها، أي: في لحظة ارتفاعه فوق كل شيء على وجه الإطلاق، يكون متوحدًا، موكولًا إلى نفسه، مردودًا إليها، مثلما يحدث تمامًا في لحظة الموت.

ولهذا كان فعل العلو هو الفعل الشخصي الحق والحدث الشخصي الحق، ففي هذا الفعل وهذا الحدث وحده ينشط في أعماقنا ويمَسُّ صميم كياننا ذلك «الشيء» الذي لا يمكن لأي إنسان آخر ولا لأي كائن في العالم أن يقوم مقامه أو ينوبَ عنَّا فيه.

الشخص والشخصية — إذا أخذناهما بمعناهما الدقيق — كلمتان ميتافيزيقيتان، فإذا صح أن كل موجود، أو كل كائن مكاني–زماني، فريد ومتفرد؛ فمن الصحيح أيضًا أن كل موجود زماني–مكاني يمكن أن ينوب عنه موجود آخر. إن كل موجود له موضع في المكان والزمان، وعلى هذا الأساس يمكن أن يحُلَّ محله موجودٌ آخر، ويصدُق هذا أيضًا على الإنسان بوصفه كائنًا مكانيًّا–زمانيًّا، بل إنه لَيصدُق بوجه خاص في العالم المعاصر الذي يتميز بتحكم الآلة والتكنيك في تسيير وظائفه؛ فلكل إنسان مكانه في المصنع أو في الجامعة الحديثة، ومجرد شغله لهذا المكان يسير دولاب العمل، فإذا تخلَّف عن مكانه أمكن أن يحل محله إنسان آخر، بل تحتَّم ذلك؛ لأن العطل الذي يصيب وظيفة واحدة يهدد سير العمل كله وأداءه لوظيفته. ويستوي أن يقوم أ أو ب أو ج من الناس بوظيفة معينة؛ إذ المهم أن تؤدَّى على الوجه الصحيح، ويستوي أن يقوم عامل اسمه «ماير» أو عامل آخر اسمه «شولسه» بتشغيل آلة معينة أو وقفها عن العمل، فالمهم على كل حال أن تُشغَّل أو تُعطَّل في أوقات معلومة؛ كما يستوي في الواقع أن يضغط فلان أو علَّان على الزر الذي يفجر قنبلة ذرية أو يطلق صاروخًا في الفضاء.

ولا يمكن الكلام عن الشخصية إلا حيث تستحيل النيابة (أو المبادلة له أو البدال).[١٠] وهذا أمر لا يتوفر البتة إلا في مجال العلو؛ ولهذا فإن تلاشي العلو معناه تلاشي «الشخص»

---

[٩] أي: إن أخص ما يميز الشخصية هو ألا تنوب عنها شخصية أخرى؛ فلا تحل محلها ولا تقوم مقامها.

[١٠] مِن: بادل الشيء بغيره، مبادلة وبدالًا؛ أي: أخذه بدله. وقد فضلت «النيابة» لقربها من المعنى المقصود، على الرغم من ظلالها السياسية التي يجب إغفالها في هذا السياق. والمهم هو استحالة أن يقوم شخص

وزيادة التجمع أو التجميع. وكثيرًا ما يُساء اليوم فَهْم الشخصية؛ فتؤخذ على أنها ذاتية ثم تُختصر هذه الذاتية أيضًا لتصبح مجرد «آنيَّة» بشرية، وكل هذا نتيجة الخضوع لتأثير الفلسفة الذاتية والتأملية التي بسطت سلطانها على العصر الحديث منذ عهد ديكارت حتى نيتشه[١١] بيد أن مفهوم الشخص أوسع بكثير من مفهومَي الذات والأنا، وينتمي في الواقع إلى مستوًى آخر. إن الشخص هو النواة الكامنة في صميم وجودنا، ولكن هذه النواة لا يمكن تصورها على صورة ذات أو جوهر أو على أية صورة أخرى مشابهة لهما.

من الحق أن العلو يتضمن الارتفاع فوق الأنا والذات، ولكن هذا لا يعني بحال من الأحوال أن «ينطمس» القائم بالعلو في «العدم». إن مثل هذا التصور ليخلو من الفكر ويفتقر إلى العمق.

صحيح أن العلو المطلق يتضمن العلو فوق الأنا والذات، ولكن هذا لا يجعل القائم بالعلو يفقِد نفسه، بل يجعله يكتسبها كسبًا حقيقيًّا؛ لأنه سيكسب نفسه لأول مرةٍ بوصفه شخصًا.

وصحيح أيضًا أن العلو يعزل «الإنسان» بمعنًى من المعاني عزلةً مطلقة، غير أنه لا يجوز أن يُفهم التوحد الناجم عن ذلك فهمًا اجتماعيًّا، كما لا يجوز أيضًا أن نخلط مثلًا بينه وبين الحياة الخاصة. وكلمة خاص في اللاتينية — Privatus، وعكسها في اللاتينية أيضًا هي العام Publicus — تدل في معناها الأصلي على «المحروم» أو «المعزول»؛ أي: الذي عزلته الدولة من الوظائف الرسمية؛ ولذلك فهو يعيش وحده. ولكن هذه «الوحدة» ليست هي الوحدة التي نقصدها من هذا الحديث؛ فالمعزول، أو الذي يحيا حياته الخاصة Private، يعيش بعيدًا عن الدولة؛ أي: بعيدًا عن الشئون الرسمية والحياة العامة، ولكنه يظل مع ذلك دائمًا على علاقة بها.

إن التوحد الذي نقصده من هذا الحديث لا يعني الانعزال، ولا الوقوفَ من أي شيء أو أي إنسان موقفَ الضد أو الخصم، وإنما يعني الارتفاع فوق كل ما يتصل بالسياسة.

مقام شخص أو تحُل ذات محل ذات؛ وهذا هو شرط التوحد والشخصية والحرية ... إلخ، وكلها علامات العلو.

[١١] المعروف أن هذا الرأي يرجع إلى هيدجر، وقد استند إليه المؤلف أيضًا في رسالته المبكرة للدكتوراه: الفلسفة الحديثة بوصفها ميتافيزيقا الذاتية، تفسير لكيركجارد ونيتشه، فرايبورج وميونيخ، مطبعة كارل ألبير، بدون تاريخ وقد نشرت الرسالة أولًا في مجلة سمبوزيوم.

وحبذا لو رجع القارئ إلى أفلوطين ليطلع على المواضع «الكلاسيكية» التي يتحدث فيها عن الحياة العامة والفضائل المدنية (التاسوعة الأولى، ٣ و٧، ونفس التاسوعة ٦ و٦). فالشخص «الجاد»[١٢] في نظره يعرف «الفضائل المدنية»[١٣] حقًّا — وهو يصفها هذا الوصفَ جريًا على عادته في الإغضاء من شأن الأوامر والوصايا الأخلاقية — ويمارسها أيضًا بالقدر الذي تدعو إليه الظروف والأحوال، ولكنه على حد قوله: «يعزل نفسه بقدر الإمكان، ولا يحيا على الإطلاق نفس الحياة التي يعيشها الناس، وهي الحياة الخيِّرة التي تتطلب الفضيلة المدنية، وإنما يترك هذه الحياة خلف ظهره، ويختار حياةً أخرى هي حياة الآلهة.»[١٤] ويرجع هذا إلى أن الفضيلة الحقة أو الفضيلة العظمى[١٥] لا يملكها في نظر أفلوطين إلا مَن كان «بمعزِل عن الآخرين وحيدًا مع نفسه وحدها.»[١٦] هذا صوت يبدو ناشزًا وغريبًا في سمع المحدَثين، ولا بد أن يكون له هذا الرنين المنفِّر ما دمنا نفهم الانعزال[١٧] الذي يتحدث عنه أفلوطين في العبارة الأخيرة من وجهة نظر اجتماعية، ولكن الواقع أن كلمة «العظمى»[١٨] الواردة في تعبير «الفضيلة العظمى»[١٩] التي يضيف إليها أفلوطين «الانعزال»، لم تُقصد بمعنًى كَمي، وكأن هناك فضيلةً أعظم أو أكبر من سائر الفضائل المدنية[٢٠] ... إنها في الحقيقة «فضيلة أعظم» بالمعنى الذي فهمناه في بداية هذه المحاضرة عن العظمة في علاقتها بالعلو؛ ولهذا كانت هذه الفضيلة على مستوًى آخر أعلى من مستوى جميع الفصائل المدنية؛ ولهذا أيضًا فلا يمكن أن تقارَن بها، بل ولا يمكن أن توضع في موضع الضد المقابل لها.

لقد قدمنا هذه الإشارات الموجزة عن أفلوطين؛ لكي نبين للقارئ أن هذه الأفكار التي هدانا إليها التأملُ في مفهوم العلو؛ ليست في الواقع بالأفكار الخارقة أو المستغرَبة كما قد

---

[١٢] الجاد σπουδαῖοδ (أسبوايوس).

[١٣] الفضائل المدنية κολιτιnai αρεται (بوليتيكا أريتاي).

[١٤] أفلوطين، ١ و٢ و٧.

[١٥] الفضيلة العظمى μειζων άρετὴ، (ميسون أريتيه).

[١٦] أفلوطين، ١ و٦ و٥ و٥٣، وإليك نص العبارة:

μονουμενος μέν των άλλων. αύτω δε συνων μόνψ.

[١٧] الانعزال χωpnoις خوريزيس، في نظر أفلوطين يماثل التطهر υαδαροις (كاثارزيس).

[١٨] العظمى أو الأعظم μειζων، (ميزون).

[١٩] الفضيلة العظمى υείζων αρετη (ميزون أريتيه).

[٢٠] الفضيلة المدنية πολιτικai αρεταi (بوليتيكاي أريتاي).

تبدو للبعض، وإنما هي أفكار ذات تراث عريق، وإن لم يكن هو أبرز ما في الحضارة الغربية أو أظهرَه للعيون. بيد أنها ليست مستغربةً بالمعنى العادي المألوف لهذه الكلمة، وإن كان أغرب الغرائب بالمعنى الأعمق لهاتين الكلمتين هو أن يكون الإنسان، والإنسان وحده، متوحدًا توحُّدًا مطلقًا في اللحظات المطلقة من وجوده.

إن أفلوطين، المتصوف الإغريقي الروماني، ليس هو وحده الذي تكلم عن هذا التوحد. فينبغي ألا ننسى أن هذا التوحد شرط أساسي من شروط التجربة الدينية الحقة، فنحن نقرأ مثلًا هذا الحوار في موضع مشهور من «أحاديث التوحد» للمفكر المسيحي أوغسطين، الذي تأثر قبل دخوله في حظيرة الكنيسة تأثرًا كبيرًا بأفلوطين:

العقل: أتقول حقًّا إنك تريد أن تعرف النفس والله؟
أوغسطين: هذا هو غاية مرادي.
العقل: ولا شيء سواه؟
أوغسطين: لا شيء على الإطلاق.[٢١]

والنص يدل على أن علاقة الإنسان بالله تستبعد كلَّ ما عداه؛ ومن ثَم فهي تعزل الفرد عزلةً مطلقة. إن الإنسان في هذه العلاقة يكون متوحدًا مع الله، من حيث إن الله لا يمكن التفكير فيه على نحوِ ما نفكر — على سبيل المماثلة — في أيٍّ كائن حي أو أي موجود على الإطلاق؛ أي: إن الإنسان يتوحد توحدًا تامًّا. وبهذا المعنى يقول المتصوف الألماني هيريش زويزه (قرابة ١٣٠٠م إلى ١٣٦٦م): «عش كأنه لا يوجد مخلوق سواك على الأرض.»[٢٢]

---

[٢١] القديس أوغسطين، أحاديث المتوحد Soliloquien الكتاب الأول، الفصل الخامس عشر.

[٢٢] زويزه، الكتابات الألمانية، نشرها ك. بيلماير، ١٩٠٧، الطبعة نفسها سنة ١٩٦١م، ص١٦٤. وقد وُلد زويزه بجنوب ألمانيا في مدينة كونستانس أو أوبرلنجن، وانضم إلى الدومينيكان، ثم درس على الميستر إكهارت في كولونيا، وتأثر به وتحمس لأفكاره في كتيبه عن الحقيقة (قرابة سنة ١٣٢٦م)، ودعا إلى فكرة التخلي التي تُعد من أهم الأفكار التي يقوم عليها تصوف إكهارت، والتصوف في العصر الوسيط بوجه عام، وفي كتيِّبه عن الحكمة الأبدية (قرابة سنة ١٣٢٨م) الذي يضم عظاتِه وإرشاداته، كتب في أواخر عمره رسالة عن حياته تعد أول ترجمة ذاتية في تاريخ الأدب الألماني، ويقال إنه كتبها تحت تأثير تلميذته الروحية المتصوفة إليزابيث شتنجيل أو بالاشتراك معها. وقد حاول أن ينفي عن نفسه تهمة القول بوحدة الوجود بالتفرقة بين خلق الله للطبيعة وبين تجلِّيه عليه. ويعد زويزه أكبر موهبة أدبية بين المتصوفين الألمان؛ إذ تفيض لغته بروح غنائية رقيقة غنية بالصور الحية والعاطفة الدافئة. وقد نشر بيلماير أعماله سنة ١٩٠٧م.

كما يقول الشاعر أنجيليوس سيلزيوس (١٦٢٤–١٦٧٧م) في ديوانه «المتجول الملائكي» في قصيدة من بيتين جعل عنوانها:

التوحد يشبه الله

من عاش وحده ولم يخالط غيره،
فلا بد، إن لم يكن ربًّا، أن يكون ربانيًّا.[٢٣]

كما يكتب كيركجارد في «مشروع الأفكار»[٢٤] من كتابه «فتات فلسفي» فيقول: إن طريقة التأمل السقراطية (ويقصد بها التدين الطبيعي الذي يعد شرط التدين القائم على الوحي) ترى أن كل إنسان في عين نفسه هو المركز، والعالم كله لا يتركز إلا حوله؛ لأن معرفته بنفسه معرفةٌ بالله.

ربما تسرع الناس في هذه الأيام بإدانة أمثال هذه العبارات ووصْفها بأنها «متمركزة حول الذات»، وسيكونون محقِّين في موقفهم هذا لو فهموا الإنسان بوصفه ذاتًا، كما فعلت الفلسفة الحديثة منذ عهد ديكارت. وسيكون معهم الحق أيضًا حتى ولو تصوروا الأنا على معنى الأنا المرئية. أما إذا فُهِم الإنسان بوصفه شخصًا، فلن يجدوا في عبارة كيركجارد غير تجربة دينية أولية ورؤية دينية أولية، لا تختلف عما عبَّرت عنه النصوص السابقة التي اقتبسناها من أفلوطين وأوغسطين وزويزه وأنجيلوس سيلزيوس. فقد اتفقت هذه

[٢٣] أنجيلوس سيلزيوس، المتجول الملائكي، ٢ و٢٠٢، وقارن أيضًا بيتَيه الآخرَين: «الرب يريد أن يكون وحيدًا» (٣ و١٤٧). هذا والاسم الذي عُرف به الشاعر اسم لاتيني مستعار معناه رسول شليزين، أما الاسم الحقيقي فهو يوهان شيفلر. وهو مفكر وشاعر متدين، وأعظم من عبَّر عن التصوف الألماني في عصر الباروك — متأثرًا بوجه خاص بالميستر إكهارت وتلميذيه تاولر وزويزه — والتصوف الإسباني. تحوَّل في سنة ١٦٥٣م من الكنيسة البروتستنتية إلى الكنيسة الكاثوليكية، وتحفِل مجموعته الشعرية (المتجول الملائكي) بقصائد وحِكم موجزة، غنية بالصور والرموز الدينية المعبرة عن عاطفة صوفية عميقة تميل إلى وحدة الوجود، وتبلغ في بعض الأحيان درجةً كبيرة من التطرف والإغراق في المفارقة والكناية والصيغ البليغة. وقد ترك عددًا كبيرًا من الأغاني الكنسية التي لا تزال حيةً في ذاكرة الشعب الألماني. ويعد شعره على الإجمال شهادة معبِّرة عن التصوف الألماني في حنينه الدائم إلى الاتحاد بالله والعودة بالنفس إلى أصلها ومبدئها الإلهي عن طريق «التخلي» عن العالم والمخلوقات، والإحسان، والفضيلة، والزهد، وتحويل الفعل البشري بقوة الإيمان إلى فعل إلهي.

[٢٤] كيركجارد، الأعمال الكاملة (باللغة الدنماركية) ١٩٠١–١٩٠٦م، ٤ و١٨١.

النصوص على أن التجربة الدينية تعزل الإنسان من وجهة النظر الميتافيزيقية عزلةً كاملة؛ ولهذا كان المكان (أو المجال) الديني الحق دائمًا هو الصحراء؛ بالمعنى المحسوس المباشر والمعنى المجازي على السواء.

أما عن كيركجارد فيبقي أن نسأل إلى أي مدًى أساءت الفلسفة المدرسية الحديثة[٢٥] فَهمَه عندما جعلت منه فيلسوف الوجود والذاتية. صحيح أن كلا الاصطلاحين — وهما الوجود والذاتية — لهما أهمية كبرى في كتابات كيركجارد الفلسفية التي نشرها تحت اسم مستعار، وتعرَّض فيها بوجه خاص لمناقشة الهيجلية الدنماركية بفرعيها اللاهوتي والفلسفي. غير أننا نجد عند كيركجارد تعبيرًا عن شيء آخر أكبر وأبعد من ذلك كله؛ ألا وهو الرجوع إلى الشخصية، وهذا هو الذي يحدد أسلوب كتابته وشكلها، وهو الذي يجعل من المتعذِّر إدراجُه في إحدى المقولات الجاهزة؛ كمقولة المفكر أو الشاعر أو الفيلسوف. ونود أن ننوه في هذا المقام بأوراقه التي تركها بعد موته، فهي مذهلة في وفرتها، فريدة في مضمونها، ولا تخرج في جوهرها عن أن تكون «أحاديث متوحد» مع نفسه.

وجدير بالذكر أن هذا التعبير الأخير ترادفه في اللاتينية كلمة Solilequien وباليونانية μονολδγος — (مونولوجوس)؛ ولهذا فهي من الناحية الحرفية تدل على «حديث المتوحد»، وكذلك ينبغي ترجمتها. والترجمة الشائعة اليوم، وهي «الحديث الذاتي»، تُسقط أهم ما في الكلمة؛ وهو «الوحدة» أو بالأحرى «التوحد». وقد لاحظ أوغسطين نفسه في «أحاديث المتوحد» أنه صاغ الكلمة بنفسه صياغةً جديدة: «لما كنا نتحدث معنا وحدنا، فإني أحب أن أسميها أحاديث متوحد وأضعها تحت هذا العنوان، صحيح أنها كلمة جديدة وربما كانت قاسية، ولكنها صالحة للدلالة على الموضوع.»[٢٦] والملاحظ أن أوغسطين يقول هنا أيضًا: معنا وحدنا (Cum solis nobis) ولا يقول: مع أنفسنا.[٢٧] إن العلاقة بالعلو، ومن ثم كل علاقة دينية، تفرد وتعزل بأقصى معاني العزلة وأعمقها، لا علو بغير التوحد، والعكس صحيح.

---

[٢٥] المقصود بها الفلسفة «المهنية أو الحرفية» — إن صح هذا التعبير — التي تُدرس بالجامعات ودور العلم، وتفتقر في الأغلب الأعم إلى التجربة الحية.

[٢٦] راجع الكتاب الثاني، الفصل السابع من أحاديث المتوحد للقديس أوغسطين.

[٢٧] يشير المؤلف بهذا إلى الترجمة الألمانية الخاطئة التي قام بها بيتر ريمارك في طبعة توسكولوم.

ويجدر بنا أن نشير في هذا السياق — مع الاختصار الشديد ودون دخول في التفاصيل — إلى ظاهرة الضمير التي لا يمكن أيضًا أن نفهمها حقَّ الفهم إلا من جهة العلو؛ والعلو المطلق على وجه التخصيص.

والمراجعة اللغوية هي التي تتكفل هنا أيضًا بتوجيهنا إلى الطريق الصحيح؛ فالكلمة الألمانية القديمة Gewizzenl[٢٨] ظهرت لأول مرة عند «نوتكر»[٢٩] ترجمة للكلمة اللاتينية Conscientia، وهي بدورها ترجمة للكلمة اليونانية συνεισησις «زينأيديزيس» التي تدل حرفيًّا على «المعرفة مع»، ولكن مع مَن؟ إن التعبير اليوناني السائر σύνοισα εμαυτψ ασικησαντι[٣٠] يمكن ترجمته ترجمةً حرفية بالعبارة الآتية: «أعرف مع نفسي أنني إنسان أقترف الظلم» (أو أرتكب خطأً)، وهذا معناه أنني: «إذا كنت قد أخفيت فِعلي عن الناس والآلهة، فهناك مع هذا واحد يعلم ذلك معي، وهو أنا نفسي.» هذا التحليل اللغوي البحت، الذي يقدمه معجم تروبنر الألماني،[٣١] يكشف بوضوح عن إحدى السمات الأساسية التي تميز ظاهرة الضمير، وهي طابعها المطلق. فمهما نجحت في إخفاء فِعلي السيئ عن الناس والآلهة، فلا يعني هذا أنه قد انطمس أو تلاشى؛ إذ لا يزال هناك كائن واحد يعلم به، وهو أنا نفسي، وهذه المعرفة لم تُطمس ولا يمكن أن تُطمس.

«عن الناس والآلهة» ليس الضمير بمعناه الدقيق ظاهرةً اجتماعية ولا لاهوتية، بل هو «جهة اختصاص» داخلية، تقع، إن جاز هذا التعبير، وراء الإنسان والله، وتتجاوز مفهوم الله نفسه بالمعنى الضيق الذي تبين لنا في البداية من تحليل المفهوم اللاهوتي المطلق للعلو. إن للضمير طابعًا متعاليًا، بالمعنى الذي شرحناه من العلو المطلق؛ ولهذا فإن مطلبه مطلق، فلا توجد سلطة أعلى منه. وهذا الطابع المتعالي للضمير يتجلى أيضًا في أن الضمير يعزل عزلةً مطلقة؛ فالإنسان يكون وحيدًا وحدةً تامة عندما يقف أمام ضميره ليتخذ قرارًا حاسمًا، وما من أحد يمكنه أن ينوب عنا في اتخاذ هذا القرار.

[٢٨] يلاحظ أن كلمة الضمير في اللغة الألمانية الحديثة هي Gewissen.

[٢٩] هو نوتكر الثالث (المعروف بلابيو أي ذي الشفتين الكبيرتين أو نوتكر الألماني)، عاش من قرابة ٩٥٠م حتى سنة ١٠٢٢م، وكان من أكبر علماء عصره وفقهائه ومترجميه. بدأ راهبًا في دير سان جالين المشهور في جنوب ألمانيا، ثم أصبح رئيسًا للمدرسة الملحقة به التي ازدهرت في عهده. فترجم أرسطو وبوتيوس إلى الألمانية القديمة التي يعد من مؤسسيها.

[٣٠] زيتأويدا إمافتو أديكيزانتي.

[٣١] معجم معروف للغة الألمانية (Trübners Deutsches Wörterbuch).

لعل هذه الملاحظات الموجزة أشدَّ الإيجاز أن تكشف عن قصور كل مفاهيم الضمير الأونطية[٣٢] وعجْزها من الناحية الفكرية، فظاهرة الضمير نفسها من أثبت الشواهد التي تؤكد العلو. ويكفي أن نوجه الأنظار إلى طابع مزدوج غريب يتسم به الضمير، فنحن نسمع صوتًا (وقد أشار هيدجر بوجه خاص إلى «طابع النداء» الذي يتصف به الضمير في تحليلاته للضمير في كتاب الوجود والزمان) نشعر من ناحية أنه صوتنا الأصيل، بل أشد أصواتنا أصالة، كما نشعر في نفس الوقت أنه صوت آتٍ من جهة عليا، أعلى منا ومن العالم كله على وجه الإطلاق، وهكذا نُحس في تجربة الضمير إحساسًا مباشرًا بتلك المفارقة التي أشرنا إليها مرارًا؛ وهي أننا كلما علونا فوق أنفسنا، زدنا قربًا من أنفسنا.

ونود أخيرًا أن نتحدث باختصار عن طابع مزدوج آخر يتسم به الضمير، وتشير إليه أغلب التحليلات التي تتناوله بالبحث، وفحواه أن الضمير يأمر أو ينهى قبل القيام بالفعل، كما يمدح أو يقدح بعد القيام به. ويمكننا أن نعبر عن هذا بعبارة أبسط فنقول: «إن الضمير يوجه» (بالمعنى المزدوج لهذه الكلمة).

ولكن إلى أين يوجه؟ لو أخذنا مفهوم الضمير وظاهرته بالمعنى الدقيق الذي نقصده، فلا بد أن يكون الجواب الوحيد: إلى العلو. ومَن هو الموجه؟ من الواضح أنه لا يمكن أن يكون غير العلو نفسه. فإذا أضفنا إلى هذا ما ذكرناه عن طابع النداء الذي يتصف به الضمير، استطعنا أن نصوغ هذه العبارة: الضمير هو النداء الموجِّه للعلو في اتجاه العلو نفسه.

وهكذا يكون العلو من ناحية شيئًا يمكن أن يحققه الإنسان، ولا بد أن يحققه وحده وبنفسه، ومن ناحية أخرى شيئًا يتجاوزه ويرتفع فوقه ارتفاعًا تامًّا. وأخيرًا فإن هذه التحليلات تبين أن التفكير في الإنسان من جهة الضمير لا يعني سوى التفكير فيه من جهة العلو.

(٢) الاتجاه العكسي في العلو من الفعل إلى الانفعال

ننتقل الآن إلى الكلام عن القسم الثاني من السؤال عن معنى فعل العلو: ما نوع الفعل الذي نصفه بالعلو؟

---

[٣٢] من أونطي ontic موجودي أو متعلق بالموجود، والمقصود هو كل المفاهيم التي تصور الضمير على صورة موجود من نوعٍ ما.

يتضح مما سبق أننا لسنا بصدد «فعل» تقوم به «ذات» على غرار الأفعال التي تتم في نطاق العالم، وأن مفهوم «الذات» — كما تبين من المبحث الأخير — لا يمكن تطبيقه في هذا المجال. أضف إلى هذا أن فعل العلو لا يمكن بحال من الأحوال أن يوضع على نفس مستوى الفعل الذي يتم في داخل العالم، وهذه نتيجة نستخلصها مما قلناه في البداية عن تفرد مشكلة العلو وإحاطتها وشمولها. زد على هذا كله أن «الفعل» في النحو كلمة تدل على عمل أو زمن. إن كل فعل يتم في زمن، ولكن من المستحيل في حالة العلو بمعناه المطلق أن نتكلم عن فعل زمني أو حدث زمني؛ لأن العلو فوق الكل يتضمن بالضرورة العلو فوق الزمان، وما دامت الزمانية هي السمة الأساسية للعالمية[٣٣] والتناهي، فإن العلو فوقها ليس شيئًا جانبيًّا مضافًا إلى غيره، بل هو علو أساسي وأوَّلي. ولكن العلو الذي يتجاوز الزمن وكل ما هو زمني؛ لا يمكن هو نفسه أن يتم في الزمن، ولا أن يكون شيئًا زمنيًّا، فهل هو شيء أبدي؟ ولكن الأبدي يقع خارج الزمن وفوقه، بينما العلو، الذي نتناوله هنا بالبحث، ينطلق من الزمن، وإذن فنحن في حاجة، لكي ندركه، إلى مقولة تربط بين الزمن والأبدية وتقع بينهما، مقولة زمنية بقدر ما هي أبدية، هذه المقولة هي التي اصطُلح في الفلسفة من قديم الزمان على تسميتها باللحظة.

يتم العلو — إذا تم — في اللحظة؛ أي: على حين فجأة. ونحن نصادف دائمًا هذه «الفجائية» فيما كتبه كبار المتصوفين عن «الوجد» بالمعنى اليوناني الأصيل الذي سبق الكلام عنه من «الخروج من» ... ولعل أقدم تعبير عن هذا (الخروج من) هو ذلك الذي نجده في القسم الأخير من حديث العرافة «ديوتيما» في محاورة المأدبة لأفلاطون، فهي تؤكد في هذا الحديث بصورة قاطعة، تعد قدوة لكل المتأخرين واللاحقين، أن أسمى الرؤى وأعلاها شأنًا، وهي رؤية «الجميل الرائع»،[٣٤] تحدث «فجأةً».[٣٥]

لو نظرنا إلى اللحظة نظرةً زمنية، لوجدنا أنها بغير امتداد. إنها حاضر لا يدوم؛ ولهذا فلا يمكن أن نشعر بها أو نعيها. إنها تُفلت من التأمل؛ فلا أكاد أشعر بلحظة معينة حتى تنقضي وتزول، والتأمل لا يعرف اللحظة إلا من حيث هي ماضٍ أو مستقبل، أما اللحظة الحاضرة فتتأبَّى عليه بطبيعتها، ولا بد لهذا السبب أيضًا أن يتأبى العلوُّ عليه.

---

[٣٣] أي للوجود–في–العالم، وهو في رأي هيدجر الحالة الأساسية التي تميز الآنية؛ أي: الكائن الوحيد الذي يهتم بالسؤال عن الوجود، وهو الإنسان.

[٣٤] δαυμαστόν τήν φύσιν καλδ (ثاومستون تون فيزين كالون)؛ أي: أعجب جمال وأروعه.

[٣٥] εζαςφνπς (أكايبسينيس) فجأةً وعلى حين بغتة.

لا يمكن إذن أن يكون العلو فعلًا زمنيًّا، فأيُّ فعل هو إذن؟ ألم نقل منذ قليل إن كل الأفعال تتم في زمان؟ أمن الممكن بعد هذا أن يوصف العلو بأنه فعل؟ ومَن الفاعل الذي يقوم به؟ أهو الإنسان؟

ذكرنا من قبل أن الإنسان لا يصبح إنسانًا إلا عن طريق العلو، ويلزم عن هذا أن يكون العلو فعلًا يقوم به الإنسان، بل يلزم أن يكون فعلًا إنسانيًّا متميزًا يفوق كل ما عداه من أفعال. بيد أن الفعل في هذه الحالة لا ينبغي أن يُفهم بمعنى «الصنع» أو «العمل المنتج»، ولا ينبغي أيضًا أن يفهم الإنسان الذي يقوم به بمعنى «الذات».

وطبيعي أنه بقدر ما يتلاشى العلو، بقدر ما يتمسك الإنسان بتصوره للفعل بوصفه عملًا من أعمال الذات؛ فلا يعود يفكر في الفعل بوجه عام إلا من هذه الزاوية؛ سواءٌ أكانت الذات في رأيه ذاتًا فرديةً أم جماعية، وسواءٌ أكانت بشرية أم متفوقةً على مستوى البشر.

ويهمنا إزاء هذا كله أن نوضح الحقيقة البسيطة التي تقول إن «الصنع المحض» أو «مجرد الصنع» شيء لا وجود له على الإطلاق؛ سواء تصورنا القائم بهذا الصنع في صورة بشرية أو صورة كائن يفوق البشر، فالواقع أن كل صنع يتضمن بطبيعته وماهيته شيئًا لا يُصنع ولا يمكن بحال من الأحوال أن يقبل الصنع، فعندما أخذ الإنسان مع بداية العصر الحديث في الاعتماد على نفسه اعتمادًا حاسمًا مطلقًا، والاستقلال بنفسه استقلالًا تامًّا عن كل سلطة أو قوة أعلى منه، وبدأ يدخل بهذه الصورة في مجال العمل بكل طاقته دخولَ الذات الفعالة، ويواصل فعله الذي لم يسبق له — من الناحية الميتافيزيقية — مثيلٌ في التاريخ، ويحاول أن يؤكد نفسه في وجه العلو ويحصِّنها ويغلق عليها مَن دونه؛ فإن هذا الفعل أو العمل الذي بلغ أقصى حدود التطرف لا يمكن مع ذلك كله أن يُعَد فعلًا محضًا أو مجرد فعل؛ لأن مثل هذا الفعل لا وجود له على الإطلاق؛ ولأن الصنع نفسه، أيًّا كان ما يصنعه الإنسان، لا يمكن هو نفسه أن يُصنع، كما أن المكان الذي يتم فيه هذا الصنع لا يمكن بالمثل أن يُصنع؛ تلك هي أول حقيقة يجب علينا أن نتمسك بها.

ويجب علينا بعد ذلك أن نعرف بوضوح أن كل فعل هو في نفس الوقت انفعال، وبقدر ما يكون الفعل أصيلًا وجوهريًّا، بقدر ما يكون هذا القول صحيحًا. ونوضح هذا بمثال فنقول إن كل بحث يقوم به الإنسان هو في نفس الوقت بحث عنه، وكلما كان البحث أصيلًا في ماهيته، تحوَّل الإنسان الذي يبحث «عن شيء» إلى إنسان يُبحث عنه. ويصدق هذا أيضًا على فعل «يوجد» فكل «يجد» هي في نفس الوقت «يوجد»، وكلما زادت أصالة هذا الفعل وماهيته (أي: فعل يجد)، أصبح ذلك الذي يجد هو الذي «يوجد».

كلما ازدادت ماهية البحث وأصالته، أصبح بالتدريج «مبحوثًا عنه»؛ أعني أننا نبدأ بالبحث ونظن أننا نحن الذين بدأناه. ونظل نجدُّ في البحث ونُمعن فيه بكل طاقتنا، حتى ندرك فجأةً أن ثمة تحولًا أو انقلابًا عجيبًا يتم أو قد تم بالفعل، وأننا قد تحولنا من «باحثين» إلى «مبحوث عنهم»، كما ندرك أيضًا أنه لم يكن في وسعنا على الإطلاق أن نبدأ البحث لو لم يُبحث عنا من قبل.

هذا التحول العكسي هو أهم ما في الأمر كله، وهو المحور الذي تدور حوله موعظةٌ مِن أقيم مواعظ تاولر[٣٦] (من قرابة ١٣٠٠م إلى ١٣٦١م) التي جعلته أكبر (الأخلاقيين) المتصوفين.

وعنوان هذه الموعظة التي تعد من أهم المواعظ في التصوف الألماني: «عن امرأة تملك عشر دراخمات». وهي تحكي، فيما تحكيه، قصةَ امرأة تبحث عن «فينج»[٣٧] ضاع منها، وتقلب البيت كله رأسًا على عقب في سبيل العثور عليه! وهذا هو نفس ما يحدث للإنسان الذي يبحث في أعماق روحه عن الله: «عندما يدخل الإنسان هذا البيت ويفتش عن الله في أعمق أعماقه، يأتي الله ويبحث عن الإنسان ويقلب البيت رأسًا على عقب.» كل شيء يتوقف على هذا التحول في الفعل؛ وبخاصة الفعل الذي نطلق عليه اسم الفكر، فنحن نبدأ من جانبنا في التفكير في العلو عن طريق التصورات والمفاهيم المعتادة — وهل نملك وسيلة أخرى سواها؟

فإذا بذلنا أقصى ما يمكن بذلُه من عمق الفكر وحدَّته وتوتره، اعترانا ذلك التحول الذي تحدثنا عنه من قبل، وقلنا إنه هو المهمة الأساسية الملقاة على عاتق الفكر المتجه نحو

---

[٣٦] راجع طبعة ف. فيتر لمواعظه (١٩١٠م)، العظة رقم ٣٧، وقد أعيد طبعها في كتاب يوسف كوينت: «مرجع في التصوف الألماني في العصر الوسيط» ١٩٥٢م، ص٧٧، وما بعدها. هذا وقد وُلد تاولر ومات في مدينة شتراسبورج، وانضم إلى الدومينيكان منذ سنة ١٣١٥م؛ ثم تتلمذ — مع زويزه — على يد الميستر إكهارت في مدينة كولونيا وتأثر به تأثرًا كبيرًا. ورجع إلى شتراسورج في سنة ١٣٣٠م، فلقيت مواعظه فيها وفي مدينة بازل (من سنة ١٣٣٨م إلى ١٢٤٦م) استجابةً هائلة من جماهير المؤمنين البسطاء، واستطاع بلغته القوية المؤثرة الغنية بالصور الحية أن يعبر عن أفكار الميستر إكهارت بأسلوب يفهمه عامة الناس. وقد أولى الأخلاق العملية والتربية الدينية والرعاية الروحية الجانبَ الأكبر من اهتمامه. ترك ثمانين عظةً ثبتت صحة نسبتها إليه؛ إلى جانب عدد كبير من الرسائل التي انتحلت اسمه لذيوع شهرته. وكان لعظاته أثر كبير على لوثر وشوبنهور والموسيقي العظيم يوهان سيباستيان باخ.

[٣٧] عملة ألمانية ضئيلة القيمة، تعادل المليم عندنا.

العلو، عندئذٍ لا نعود نفكر في العلو من جهتنا نحن، أعني من جهة الإنسان والعالم، بل يتزايد تفكيرنا شيئًا فشيئًا في أنفسنا والعالم من جهة العلو. فإن قُدِّر لهذا التحول الحاسم أن يتحقق بصورة واقعية لا شكلية، فلا بد أن يفترض تحولًا آخر أسبق منه وأشد صعوبة؛ ألَا وهو تحوُّل فكرنا من فعل إلى انفعال.

قد يبدو هذا شيئًا غريبًا في نظر البعض؛ إذ صار من الأمور البديهية المألوفة لدينا أن الفكر فاعلية بحتة للفهم أو للعقل — الذي فُسر منذ ديكارت بأنه هو الذات. صحيح أن كل إنسان يعلم بصورة واضحة أن الفكر — إذا لم يكن مجرد عملية حسابية آلية — يحتوي على لحظات تُفلت تمامًا من متناول أيدينا ولا نستطيع التحكم فيها. (الحساب مثلًا ليس تفكيرًا رياضيًّا، وقد قيل بحق إن الرياضيين البارعين غالبًا ما يكونون ضعفاء في الحساب!) ولكن يبدو أن هذه اللحظات التي تفلت من التحكم فيها ليست هي أهم ما في الفكر. والواقع أن الفكر في نظر الإنسان الحديث الخاضع لتأثير التراث الديكارتي يساوي: أنا أفكر. وقد أشرنا من قبل — اعتمادًا على ملاحظة لشيلنج — أن «الواقعة الخالصة» في الفكر ليست هي «أنا أفكر»، وإنما هي «إنه يفكر فيَّ» أو «إنه يفكر فيَّ».

حقًّا إن الفكر (Cogitare) في الأنا أفكر (Ego Cogito) الديكارتية لا يؤخذ بالمعنى النوعي الدقيق للفكر، بل بمعناه العام أشد التعميم، الذي يشمل جميع أحوال الوعي بما فيها الإدراك والشعور والإرادة. ومع ذلك فإن الفكر بمعناه الضيق لا يزال في رأي ديكارت هو «الأنا أفكر».

لقد سبقت الإشارة إلى أن كل تفكير حقيقي يحتاج إلى هداية أو توجُّه وتحكُّم باطني. ويجب علينا هنا أيضًا أن ننتقل من «الأنا أفكر» إلى «إنه يفكر فيَّ»؛ أي: يجب أن نتيح «لفعل» الفكر أن ينقلب إلى فكر «منفعل»، وهذا القلب، أو هذا التحول العكسي في الفكر، شرط أساسي لتحقيق ذلك التحول الآخر، ونعني به عدم التفكير في العلو أو تجربته من ناحية الإنسان والعالم، بل التفكير في العالم والإنسان من ناحية العلو. وكلما زادت أصالة هذا التحول في الفكر، زادت واقعية الهو التي تفكر فيَّ — على حد تعبير شيلنج. وقد قلنا إنه كلما ازدادت أصالة الفعل وماهيته، ازداد نصيبه من الانفعال، أي: من العذاب. والعكس أيضًا صحيح، فكلما ازداد العذاب أصالة، اقترب التحمل (الذي ينطوي عليه هذا العذاب) من الفعل. هنا أيضًا نجد أننا نتجاوز تثبيت الأضداد تثبيتًا جامدًا مجردًا.

ولكن الفعل الجوهري الأصيل هو العلو فوق كل شيء على الإطلاق، أي: الترانسندنس. وأين نجد فعلًا يمكنه أن يفوقه في الأصالة والماهية؟ هنا أيضًا يصدق بصورة رائعة وفريدة ما قلناه من أن «يعلو» تعني في الحقيقة يُعلى به.

تأكد لنا فيما سبق أن الذي يعلو فوق كل شيء يعلو كذلك فوق نفسه؛ بحيث لا يكون علوُّه من هذه الوجهة أو تلك، بل يكون علوًّا كاملًا شاملًا على الإطلاق. إن علوَّه في الحقيقة هو علو به، وهو يتم بصورة حاسمة لا نظير لها في أي مجال آخر. صحيح أن علو الذات فوق ذاتها تعبير ينطوي على مفارقة، بل هو، إن شئنا الدقة، تعبير منافٍ للعقل ومتناقضٌ في ذاته. والواقع أننا حين نلجأ إلى هذا التعبير إنما نقصد في أغلب الأحوال أن هناك شيئًا ما في داخلنا — كالذات الأفضل مثلًا — يرتفع فوق شيء آخرَ فينا؛ كالذات الأسوأ. والتناقض هنا كامن في أسلوب التعبير، وهو يزول بمجرد أن ندقق النظر في ذلك الأسلوب. أما عن علو الذات فوق ذاتها في مجال العلو الخالص؛ فليس أسلوبًا متطرفًا في التعبير، بل إن التناقض هنا لا يزول ولا يحل.

هل نخرج بهذا على مبدأ عدم التناقض؟ نعم، ولا. إن مبدأ عدم التناقض هو القانون الأعلى للفكر، من خرج عليه فقد كفَّ عن التفكير، ومن فكر فقد خضع لسلطانه.

ولكن ما معنى التفكير في هذا القول؟

التفكير يعني دائمًا التفكير في موجود ما. ومعنى هذا أن مبدأ عدم التناقض مرتبط ارتباطًا لا تنفصم عراه بمفهوم الوجود، فهو في حقيقته وأصله مبدأ أنطولوجي (وجودي). ويتضح هذا بسهولة إذا رجعنا إلى أصوله التاريخية عند بارمنيدز الإيلي وأرسطو، وليس من قبيل الصدفة ألا يعبر أرسطو عنه لأول مرة في كتاباته المنطقية، بل في كتاباته التي سميت في وقت متأخر بالميتافيزيقا أو ما بعد–الطبيعة.

إن مبدأ عدم التناقض يصدُق صدقًا مطلقًا وغير محدود في مجال الوجود والموجود، ولكن عبارة «علو الذات فوق ذاتها» أو «علو النفس فوق نفسها» لا تفهم «الذات» أو «النفس» ولا تفكر فيها بوصفها موجودًا ولا ذاتًا؛[٣٨] ومن ثم فنحن بهذه العبارة لا نخرج على مبدأ عدم التناقض ولا نصطدم به، ولكننا من ناحية أخرى نخرج عليه من حيث إن العبارة تحتوي على تناقض كلي خالص؛ الأمر الذي يدل على أننا لسنا هنا بصدد التفكير في علاقات متصلة بالوجود والعالم.

لقد ذكرنا من قبلُ عبارة كيركجارد التي يقول فيها إن أقصى ما يمكن أن يبلُغه الفكر الجياش بالعاطفة؛ هو أن يريد لنفسه الأفول والانهيار، ولكنه لا يمر بتجربة الانهيار، ولا

[٣٨] الذات هنا هي Subjekt في مقابل موضوع، أما الذات أو النفس في العبارة السابقة فهي الـ Selbst في ضمير المتكلم المنعكس؛ كما أقول: أنا نفسي أعلو فوق نفسي، ومن الصعب التمييز بين الكلمتين في العربية، ولذا لزم التنويه.

يعانيها كأشدِّ ما تكون المعاناة، إلا حيث يُضطر إلى الخروج على مبدئه الأعلى؛ وهو مبدأ عدم التناقص، ويبدو أنه يمر دائمًا بهذه التجربة كلما اتجه إلى التفكير في العلو. ولعل هذا أن يفسر لنا هذه الكلمة المعروفة للشاعر الرومانتيكي نوفاليس (١٧٧٢–١٨٠١م): «ربما كان القضاء على مبدأ عدم التناقض هو أسمى مهمة يمكن أن يقوم بها المنطق الأعلى.» هذا المنطق الأعلى هو ما يمكن أن نسميه منطق العلو.

سبق أن قلنا إن كل فعل هو في نفس الوقت انفعال، وهذا القول بدوره ينطوي على تناقض؛ فالفعل والانفعال ضدان؛ إما أن يتعلق الأمر بالفعل أو يتعلق بالانفعال. صحيح أن من الممكن حلَّ هذا التناقض عن طريق التمييز بين وجهات النظر المختلفة؛ فعندما يلكُم شخص شخصًا آخر يشعر الضارب أيضًا بالألم؛ إنه «يفعل» من ناحية، وينفعل من ناحية أخرى. ولكننا لو تأملنا القول السابق من منظور العلو (بالمعنى الذي شرحناه في هذا الكتاب)، فلا يمكن أن يُفهم منه أن الفعل من وجهة نظر معينة يكون كذلك انفعالًا، وأن الانفعال من وجهة نظر أخرى يكون فعلًا، بل لا بد أن نفهم منه أن الفعل نفسه انفعال وأن الانفعال نفسه فعل.

لقد حاولنا من قبلُ أن نخفف من حدَّة التناقض؛ وذلك عندما تحدثنا عن نوع من التسلسل الزمني، وقلنا إن المرء يبدأ أولًا بالبحث، ثم يتم التحول العكسي فجأةً فيبحث عنه. هكذا تبدو الأمور في عين الباحث الذي يحيا في الزمن، ولكن التعبير الذي لجأنا إليه بعيد عن الحقيقة؛ فالفعل «يبحث» هو في مبدئه وفي حقيقته الأصيلة الخالصة «يبحث عن» — وإن كان الباحث نفسه لا يدرك هذا ولا يفطِن إليه — كما أن الفعل «يجد» هو في حقيقته «يوجد». ويستحيل أن يكون الأمر مختلفًا عن هذا؛ إذ كيف يتسنى لإنسان أن يقوم بنفسه ومن نفسه، ولو بأدنى حركة، في اتجاه ذلك الذي يعلو فوقه علوًّا مطلقًا؟

إن حركة العلو، كما لاحظنا من قبل، لا بد أن تنطلق من العلو نفسه وتبدأ منه وحده، ومع ذلك يمكن القول أيضًا إن الإنسان الذي يقوم بالعلو لا بد أن يبدأ هذه الحركةَ بنفسه، ويحققها تحقيقًا كاملًا بنفسه، ولو أضفنا هذا إلى ما سبق لأمكننا أن ننظر إلى التناقض في صورته الخالصة. إن صيغة إما — أو التي تعوَّدنا عليها في المنطق المألوف؛ منطق الأشياء — لا بد أن نُقرَّ بعجزها هنا، وتَفسَح مكانها لصيغة أخرى متناقضة، هي «هذا وذاك».

المبحث الجدلي في العلو

(١) العلو والجدل[١]

ليس من السهل أن نعبر تعبيرًا مباشرًا عن ماهية العلو نفسه وطبيعته، بل ليس من الممكن، إذا التزمنا الدقة في التفكير، أن نسأل عن ماهيته؛ ذلك أن كل سؤال عن «ما هو»، بل كل سؤال مباشر، يأخذ «المسئول عنه» منذ البداية مأخذَ شيء ما؛ على حين أن العلو لا يمكن أن يكون شيئًا أي شيء. فإن أنا سألت: ما العلو؟ فقد أخطأ سؤالي موضوعه.

غير أن هذا لا يستلزم بالضرورة أن نسكت عن الكلام عن العلو — إذ لو كان الأمر كذلك ما أمكننا أن نلقي هذه المحاضرة أو ندوِّنها في كتاب. فالواقع أننا نستطيع في هذا المجال أن نقدم عددًا كبيرًا من العبارات المحددة كلَّ التحديد ... ومع هذا فلا ينبغي أن نتوقع من هذه العبارات أن تسلك في النهاية في نسق أو نظام معين. إن فكرة النسق أو النظام بمعناها الميتافيزيقي الدقيق مرتبطةٌ بالفكر الحديث، أي بالفلسفة منذ عهد ديكارت إلى هيجل ونيتشه، كما أنها مرتبطة بفكرة «الاكتمال» و«التمام» و«الانغلاق»، وهذا — على حد تعبير كانط — هو الذي «يجعل النظام ينمو من الداخل، ولكنه يجعله عاجزًا عن النمو من الخارج.»[٢]

---

[١] فضَّلت هنا وفي الصفحات التالية أن أستخدم كلمة الجدل بدلًا من الديالكتيك وإن كنت سأتصرف معها كما تصرفت مع كلمة «الترانسندنس»، فلا أذكر الكلمة الأجنبية — اليونانية الأصل — إلا حيث يقتضي السياق النظر في اشتقاقها الأصلي.

[٢] انظر نقد العقل الخالص، ب ٨٦١ B 861.

ولكن العلو مرتبط، كما رأينا، بالانفتاح، فكيف يمكنه أن يوضع في إطار معرفة مغلقة أو يعبَّر عنه من خلالها؟

من المستحيل أن يكون هدف الفكر المتعالي هو الوصول إلى أي نظام معرفي والاندماج فيه، والأَولى به أن يكون هدفه هو التحطم على العلو؛ لكي يتخلص من معرفته المزعومة به أو المتصورة عنه. مثل هذا الفكر لا يعبر عن نفسه في صورة نسق مغلق من المفاهيم، وإنما يعبر عنها في صورة اندفاع باطني متجدد ينطلق به نحو ذلك الذي لا قِبل له بالتفكير فيه، أو ذلك الذي لا يقبل أن يكون موضوعًا للتفكير.

إن تجربتنا الوحيدة الممكنة بالعلو هي التجربة التي تُشعرنا بأن مفاهيمنا وتصوراتنا تتحطم عليه؛ لأننا نحس من هذا التحطم إحساسًا واضحًا لا لَبس فيه أننا نجرب ذلك الذي تتهشم أو تتحطم عليه كلُّ مفاهيمنا؛ بحيث نعجِز في هذه الحالة عن التفكير فيه أو التعبير عنه.

توصلت الفلسفة منذ عهدها الباكر — على يد هيراقليطس وبارمنيدز وأفلاطون — إلى نظرة أو رؤية عميقة فحواها أن الواقع الحق لا يمكن إدراكُه إدراكًا حسيًّا ولا تصوُّره في صورة عِيانية. وقد بقي علينا أن نمضي إلى أبعدَ من هذا، ونخطوَ الخطوة الأوسع التي حققها أفلوطين بفكره تحقيقًا فعليًّا صريحًا مع نهاية الفلسفة اليونانية وفي أوج اكتمالها، ونعني بهذه الخطوة أن نتبين بصورة واضحة أن الواقع الحق لا يقبل التفكير فيه، أو يأبى أن يكون موضوعًا للفكر الذي يقصُر دونه.

وقد استطاع كيركجارد في العصر الحديث أن يعبر تعبير فريدًا عن عدم إمكان التفكير في المطلق أو عدم قابليته للتفكير فيه؛ وذلك في الفصل الثالث العميق الذي نجده في كتابه «فتات فلسفي» تحت عنوان: «المفارقة المطلقة، نزوة ميتافيزيقية …» يقول كيركجارد: «ربما بدت هذه مفارقة، ولكن يجب ألا نسيء الظن بالمفارقة؛ لأنها هي عاطفة الفكرة، والمفكر الذي يخلو فكره من المفارقة كالعاشق الذي أَقفر قلبُه من العاطفة، إنه مجرد سيد عادي متوسط الحال، ولكن أقصى ما يمكن أن تبلُغَه طاقة العاطفة هو دائمًا أن تريد انهيارها؛ ولهذا كانت العاطفة القصوى التي يمكن أن يصل إليها الفَهم هي أن يريد الصدام أو الاصطدام،[٣] على الرغم من أن هذا الصدام لا بد أن يكون فيه انهيارُه بصورة

[٣] أي: الصدام أو الاصطدام بالمطلق، وهو المشكلة الكبرى التي ظلت تعذب فكر كيركجارد.

أو أخرى، تلك إذن هي المفارقة العظمى للفكر؛ أن يسعى إلى اكتشاف شيء لا يستطيع هو نفسُه أن يفكر فيه.»[٤]

ويضيف كيركجارد بعد هذا بقليل أن الناس بحكم العادة لا تكتشف هذا، ويضرب مثلًا لذلك بالمشي، فالعلماء الطبيعيون يقولون إن المشي ليس إلا سقوطًا أو تعثرًا مستمرًّا، ولكن الرجل المنظم المحترم الذي يذهب إلى مكتبه صباحًا ويعود إلى بيته ظهرًا؛ سيرى في أغلب الظن أن هذا ينطوي على مبالغة شديدة: «وكيف يخطر على باله أنه يسقط باستمرار، وهو الذي يمشي في خط مستقيم؟»[٥]

ينبغي أن نفهم القضية التي طرحناها الآن — وهي أن الواقع الحق أيضًا لا يقبل التفكير فيه أو يتأبى ويستعصي عليه — على وجهها الصحيح، ولا نعمِد إلى التبسيط المخلِّ بها. وعلينا أن ننبه في هذه القضية إلى هاتين الكلمتين اللتين نود أن نؤكدهما، وهما «الحق» وأيضًا «أن الموجود الفرد في خصوصيته التي لا يمكن الإخبار عنها — مثل هذه الشجرة أو هذه المائدة — يستعصي كذلك على التفكير؛ لأن العام هو قوام الفكر.»[٦] وإذا شئنا الدقة فإنني لا أملك غير الإشارة إلى الفردي الخاص، ولكن هذه الشجرة أو هذه المائدة يمكن مشاهدتها أو رؤيتها رأيَ العين.[٧] والشخص الذي أُلفتُه إليها بالإشارة يراها ببصره، ويدركها في نفس الوقت بما تتميز به من خصوصية لا يمكن التفكير فيها ولا التعبير عنها. وإذن فالموجود الخاص الفريد لا يمكن التفكير فيه، وإنما تمكن مشاهدته، وهو، من حيث إمكان مشاهدته، موجود واقعي، ولكنه ليس الواقع الحقيقي، أو — إن شئنا تعبيرًا أكثر تطرفًا — ليس هو الواقع، وإذا أردنا مزيدًا من التطرف أو الحدة في التعبير أمكننا أيضًا أن نقول ببساطة: إنه ليس هو أل؛[٨]

إن عدم إمكان رؤية الواقع الحقيقي رؤية عيانية أو إدراكِه إدراكًا حسيًّا؛ هو كما قلنا قضيةٌ توصلت إليها الفلسفة في عهودها المبكرة، وعن طريقها تعود الفلسفة إلى

[٤] أعمال كيركجارد السابقة، المجلد الرابع، ٢٠٤.

[٥] أعمال كيركجارد السابقة، المجلد الرابع، ٢٠٥.

[٦] حرفيًّا هو عنصره الأوَّلي أو أساسه الذي يقوم عليه.

[٧] أي: يمكن رؤيتها رؤية عيانية.

[٨] أي: الهذا أو الهو. وقد فضلت الاكتفاء بأداة التعريف في نقل العبارة الأصلية (لاحِظ أن المؤلف وضع خطًّا تحت أداة التعريف).

قوامها الحقيقي وعنصرها الأساسي، أعني إلى الفكر الخالص، ولكن الواقع الحقيقي في نظر الفلسفة القديمة[9] قابل للتفكير فيه وإدراكه بالفكر، وإن كان هذا لا يتيسر للإنسان، بوصفه كائنًا متناهيًا محدودًا، إلا بصورة تقريبية. والحقيقة أن الاقتناع بإمكان التفكير في الواقع يُعد مسلَّمةً واضحة وشرطًا بديهيًّا تقوم عليه كل البحوث الطبيعة والفيزيائية، وقد عرَفَت الفيزياء الحديثة منذ عهد طويل أنه ليس هناك ما يبرر القول بحتمية التعبير عما نسميه «الواقع» — كبناء الكون أو بناء الذرة — في صورة عيانية، وليس هناك أيضًا ما يحتِّم ضرورة تكوين تصوُّر له أو صنع نموذج عنه. كما أن كل شيء الآن يؤيد القول بأن الشكل الحقيقي للكون، وكذلك الشكل الحقيقي للذرة، لا يمكن تصورهما في صورة عيانية … ومع ذلك فإن من الممكن التفكير فيهما؛[10] لأن من الممكن التعبير عنهما تعبيرًا رياضيًّا. وبغير هذه المسلَّمة التي تقول بإمكانية التفكير فيهما أو قابليتهما للتفكير — وهذا شيء مختلف عن تصويرها في صورة عيانية أو إمكانية تصورها وتمثُّلها — يصبح البحث الفيزيائي أو الرياضي بلا معنًى.

بيد أن القضية التي بسطناها، من وجهة نظر العلو، تقول بأن الواقع الحقيقي يتأبى على التصور العياني كما يتأبى على التفكير. ولا يعني هذا بأية حال من الأحوال أن نُسقط التصور العياني والتفكير، أو نظن أنهما قد أصبحا شيئًا سطحيًّا، وإنما يعني أن مفهوم العلو نفسه ينطوي على عدم إمكان الشعور بمغايرته إلا عن طريق العلو فوق «الهذا» المألوف.[11] وكلمة «فوق» في الجملة الأخيرة تعني التجاوز، كما قدمنا، ولا تعني مثلًا البعد أو الهروب.

ولكن كل «فوق متجاوزة» تتضمن — إذا فهمناها فهمًا حقيقيًّا — معنى «من خلال». فالعلو فوق العالم على سبيل المثال يراد به في الحقيقة العلو فوقه أو تجاوزُه من خلال التغلغل في أعماقه. وقد يستطيع الانزواءُ أو الانسحاب من العالم أن يبعدنا عنه، ولكنه لن يمكِّننا أبدًا من تجاوزه. كذلك فإن العلو فوق ما يمكن التفكير فيه أو يقبل التفكير فيه؛ معناه تجاوزه من خلال التغلغل فيه.

---

[9] أو الفلسفة الكلاسيكية.

[10] أي: عن طريق فعل العلو فوق كل شيء عادي يمكن الإشارة إليه.

[11] نصه باللاتينية aliquid quo nihil majus cogitari potest. انظر البروسلوجيون (أو المقال في وجود الله) للقديس أنسيلم الكانتربيري، الفصل الثاني.

وإذن فالفكر لا يسقط البتة أثناء العلو، وإنما يتصاعد ويبلغ أقصى ما يمكن بلوغُه من عذاب العاطفة، كما قال كيركجارد في كلمته السابقة: أجل! إن عاطفة الفكر هذه هي شرط كل علو.

إن الفكر في تجربة العلو يصطدم بواقع لا يعجِز فحسب عن التفكير فيه، بل إن نظام تصوراته ومفاهيمه يتحطم ويتهشم عليه.

والدليل المعروف بالدليل الأنطولوجي على وجود الله للقديس أنسيلم الكانتربيري (١٠٣٣–١١٠٩م)؛ يمكن أن يكون مثلًا على هذه الحركة الفكرية والتجربة الفكرية المفعَمة بالعاطفة الجياشة المعذبة، فالعلو — أو الله في لغة هذا المفكر الذي عاش في العصر الوسيط — يُعرف في نهاية الحركة الفكرية التي تسري في هذا الدليل. (والأمر هنا يتعلق بحركة فكرية لا بنسق جامد ساكن من الأفكار؛ أي: إنه ليس دليلًا من نوع الأدلة التي نجدها في الرياضة). نقول إن العلو يُعرف بأنه ذلك الذي لا يمكن التفكير فيما هو أعظم منه.[١٢] وبينما تستيقظ تلك العاطفة الفكرية التي تحدَّث عنها كيركجارد وقال إنها تتسم بالمفارقة، يتبين أن هذا التعريف يُلغي نفسه بنفسه، وأن الفكر لا يمكنه أن يتوقف عنده، بل يجد لزامًا عليه أن يتقدم نحو تعريف آخر يدل في الحقيقة على «انهيار» الفكر. فإذا كان الله هو ذلك الذي لا يمكن التفكير فيما هو أعظم منه، فيلزم بالضرورة — وهذه هي النتيجة التي يستخلصها أنسيلم — أن يكون أعظم من أن يقبل التفكير فيه على الإطلاق،[١٣] ولو لم يكن الأمر كذلك لأمكن التفكير فيها هو أعظم من ذلك الذي لا يمكن التفكير فيما هو أعظم منه.

إن الفكر، من حيث هو فكر، يتحتم عليه التفكير في ذلك الذي لا يمكن التفكير فيما هو أعظم منه، وهو إذ يخضع لهذه الحتمية فإنما يصطدم بما لا يمكن التفكير فيه على الإطلاق؛ أي: إن الفكر يصطدم في أثناء هذه الحركة الفكرية بما يعلو فوقه ويتجاوزه هو نفسه، ولا سبيل إلى التفكير فيه (لاحظ أننا نقول: ما يعلو فوقه ولا سبيل إلى التفكير فيه؛ إذ إن الموجود الفردي الحسي المتعين لا سبيل أيضًا إلى التفكير فيه؛ إنه يقع خارج الفكر ولكنه لا يعلو عليه، بل العكس هو الصحيح؛ فالفكر يعلو فوق الحسي المتعين.) هذه التجربة التي يمر بها مَن يقوم بالحركة الفكرية، هي التي تنطوي في الحقيقة على

[١٢] انظر المرجع السابق (البروسلوجيون)، الفصل الخامس عشر.

[١٣] وبتعبير أنسيلم Quiddam majus quam cogitari possit.

الدليل المعروف «بالدليل الوجودي» على وجود العلو أو وجود الله، أجل إنه هو أقوى دليل وجودي يمكن تصوره؛ إذ يستحيل أن يكون هناك دليل على وجود شيء ما أقوى من الدليل الذي يثبت لي وجوده عن طريق تحطيمه إياي — وتحطيمه إياي — يساوي في هذه الحالة تحطيم فكري.

ونود أن نصف مثل هذا الفكر الذي يتحطم على «ما لا سبيل للتفكير فيه» بالفكر الجدلي (الديالكتيكي). وقد اخترنا هذه الصفة لكي نربط ما نقصده بالتراث التقليدي ونميزه عنه في آن واحد. وهناك ثلاث خصائص عامة تميز المفهوم التقليدي للجدل:

(١) الفكر الجدلي فكر خالص.
(٢) الفكر الجدلي فكر متحرك (ديناميكي)، لا فكر ساكن (ستاتيكي).
(٣) الفكر الجدلي يتجه نحو المطلق.

هذه الخصائص الثلاث جميعًا نجدها متوفرةً في مفهوم أفلاطون عن الجدل، وقد كان أفلاطون أول من صبغ هذا المصطلح بالصبغة الفلسفية، ويمكن بشيء من التبسيط أن نقول إن الجدل عند أفلاطون هو ذلك الفكر الذي يحرك المُثل من حيث هي مُثل، ويصعد من بينها إلى المثال الأعلى، ومن هناك يعود إلى الهبوط. والخاصية الأولى من خصائص الجدل، وهي الفكر الخالص، تتمثل في أن الجدل الأفلاطوني لا يتعامل إلا مع المُثل من حيث هي مُثل؛ على العكس من الفكر العادي أو اليومي ومن الفكر العلمي، فهذان يفكران أيضًا في كل شيء على ضوء المثل، ويهتديان بهما في كل خطواتهما؛ أي: إنهما ليسا عميانًا عن المُثل بأي حال من الأحوال، ولكنهما عاجزان عن استحضار المُثل نفسها أمامهما.

أما الخاصية الثانية، وهي حركية الفكر الجدلي، فنجد أفلاطون يعبر عنها على النحوَين التاليَين: فالفكر الجدلي لا يتناول الأفكار كما لو كانت أوضاعًا منعزلةً جامدة موجودة بذاتها، وإنما يحركها بالفكر نفسه كما يحرك نفسه من ناحية أخرى — أثناء وجوده بين المثل — في طريقه إلى أعلى المثل، وهو مثال الخير، ثم يعود فيهبط من جديد إلى الأفكار الفردية. أما عن الخاصية الثالثة، وهي الاتجاه إلى المطلق، فتتمثل في أن المهمة الحقيقية للفكر الجدلي عند أفلاطون هي الصعود إلى مثال الخير. صحيح أن «المطلق» — الذي مهَّد له اسبينوزا وكانط — لم يظهر كاصطلاح أساسي إلا في المثالية الألمانية التأملية. ولكننا نستطيع مع ذلك، كما أوضحنا من قبل، أن نتتبعه من الناحية الموضوعية حتى نصل به إلى مثال الخير الأفلاطوني.

إن الفكر الجدلي، كما نفهمه الآن في هذا المجال، هو بالدرجة الأولى كذلك فكر خالص، والرأي القائل بأن الواقع الحقيقي لا يمكن الوصول إليه إلا بالفكر — والفكر وحده — هو رأي يرجع الفضل في اكتشافه لأفلاطون، ولم يُنسَ أو يهمَل إلا في العصور التي انهارت فيها الفلسفة ويمكننا أيضًا أن نقول إن الشيء المذهل حقًّا في دليل أنسيلم هو أنه فكر خالص، وأنه يختلف عن كل أدلة وجود الله الأخرى في أنه لا يلجأ إلى أيِّ عنصر تجريبي.

والفكر الجدلي في رأينا أيضًا فكر متحرك (ديناميكي) لا فكر ساكن (ستاتيكي)؛ لأن العالي، بحسب ما قلنا، لا يمكن أن يجوب بالفكر إلا إذا اصطدم الفكرُ به وتحطَّم أو تكسَّر عليه، وهذا يفترض حركية الفكر بمعناها الأصيل.

بيد أن الخلاف بين مفهومنا عن الجدل وبين مفهومه التقليدي لا يتضح إلا في النقطة الثالثة بوجه خاص، فالخير في رأي أفلاطون — إذا صرفنا النظر عن مسألة وجوده في عالم آخر — يظل مثالًا في نهاية الأمر؛ أي: موجودًا ذا شكل، ومن ثم قابلًا للتفكير فيه، بل إنه هو أكثر ما نفكر فيه وأحقُّه بالتفكير، مثله مثل الشمس التي يشبِّهه أفلاطون بها في رمزَي الكهف والشمس في «الجمهورية»؛ أي: أوضح ما نراه وأكثر ما نراه أيضًا.

أما عن هيجل فإن المطلق بالنسبة إليه لا يدرَك في «وضع» واحد من أوضاع الفكر؛ يبقى دائمًا لهذا السبب أحاديًّا ومحدودًا، وإنما يدرَك عن طريق تخلُّل كل الأوضاع والتغلغل فيها جميعًا. «إن الحق هو الكل، أما الكل فليس إلا الماهية التي تكتمل من خلال تطورها، ويمكن أن نقول عن المطلق إنه في جوهره «نتيجة»؛ أي: إنه لا يصل إلى حقيقته إلا عند النهاية.[١٤]

حقًّا إن المطلق نفسه عند هيجل لا يمكن أن يصبح شيئًا موضوعيًّا، ولا أن يفكَّر فيه بوصفه موضوعًا، ولكنه مع ذلك يقبل التفكير، ولا بد أن يفكَّر فيه من خلال كل ما هو موضوعي، ومن خلال هذا الفكر يمكنه أن يكتسب واقعيته. وهكذا يكون المطلق في رأي هيجل هو ما يقبل التفكير فيه بحق؛ فضلًا عن أنه يحدده فيجعله روحًا أو عقلًا؛ ولهذا كان الجدل في نظره هو الحركة الذاتية للفكر، وهي الحركة التي يجرب الروح المطلق فيها نفسه ويرجع إلى نفسه.

---

[١٤] هيجل، مقدمة ظاهريات الروح، في المجلد الثاني من الطبعة التذكارية التي نشرها هرمان جلوكنر، سنة ١٩٢٧م وما بعدها حتى سنة ١٩٤٠م.

من أهم ما يميز المفهوم التقليدي للجدل أن يكون الفكر قادرًا — على أي نحو من الأنحاء — على التفكير في المطلق، وأن يبلغ كماله عن طريق هذا التفكير في المطلق. ونحن نفهم الفكر الجدلي أيضًا على أساس أنه هو الفكر المتجه نحو المطلق، ولكننا إذا فهمنا المطلق بمعنى العلو الخالص الذي تحدثنا عنه، فلا بد أن نقول إن الحركة الجدلية لن تؤدي إلى اكتمال الفكر عن طريق تفكيره في المطلق، بل لا بد من القول بأنه عند اصطدامه بالمطلق سيتحطم عليه ويتكسر؛ ولهذا فإن مفهومنا عن الجدل قريب من مفهوم كيركجارد عنه، على الرغم من الفروق الأساسية بينهما.

إن العالي نفسه، بوصفه عاليًا، يستعصي على التفكير فيه والتعبير عنه، وإن كان من الممكن التفكير فيه من ناحية علاقته بالإنسان أو بوجه عام بالقائم بالعلو.

أشرنا في البداية إلى الازدواج اللغوي العجيب والأساسي في دلالة كلمة العلو، وقلنا إنها يمكن أن تدل على فعل العلو كما تدل على ذلك الذي يتجه إليه العلو. وقد أشرنا أيضًا إلى الفارق الأساسي بين الدلالتين، ولكن من الواضح أننا لا نستطيع — بوصفنا كائناتٍ متناهيةً موجودة داخل العالم — أن نسأل عن العالي أو نتناوله بالبحث والشرح، بدون أن نسأل في نفس الوقت عن فعل العلو، ولا نستطيع من ناحية أخرى أن نسأل عن فعل العلو بدون أن يكون العالي، الذي يؤسس العلاقة بيننا وبينه، نُصبَ أعيننا وفي مجال رؤيتنا. وإذا كنا في الشروح السابقة قد فصَلنا بين الاثنين، فإننا لم نلجأ لهذا الفصل إلا لأسباب منهجية؛ لكيلا نعقد الأمور في بداية البحث.

إذا أردنا الآن أن نطرح السؤال عن العلو من جديد، فينبغي علينا أن نفكر في العالي وفي فعل العلو معًا؛ من خلال العلاقة البسيطة التي لا تنفصم بينهما؛ ولهذا فلن نسأل الآن عن العالي من حيث هو عالٍ، بل سنسأل عنه ونتناوله بالبحث من حيث علاقته بالقائم بالعلو.

ولكن إذا كان من المستطاع هنا إصدار عدد وافر من العبارات أو القضايا المحددة تحديدًا تامًّا، فإنها لا يمكن أن تكون من نوع القضايا التي تتعلق بالأشياء والوقائع الداخلة في نطاق العالم ولا من شكلها؛ لأن أمثال تلك القضايا ستعلو فوق هذه الأشياء والوقائع وتتخطاها، وقد أوضحنا من قبلُ أن هذه القضايا لا يمكن أن تدخل في نظام أو تندرج في نسق مذهبي، ونضيف إلى هذا أن ماهية الموضوع الذي نحن بصدده تقتضي ألا نعبِّر عنه بعبارات وقضايا بسيطة، بل بقضايا مزدوجة؛ بحيث تكون هذه القضايا في حالة تضاد مطلق، دون أن يترتب على هذا أن يُلغي بعضها بعضًا أو «يرفع» بعضها بعضًا.

إن العلو — أي ما نستطيع الآن أن نقول عنه إنه العالي في علاقته بالقائم بفعل العلو — لا يمكن أن يدركه هذا الذي يقوم بالعلو إلا من خلال العبارات والقضايا المتناقضة في ذاتها. ولهذا فإن التفكير الطبيعي، الذي لا يحتمِل مثل هذا التناقض، سيتحطم أو يتهشم إن حاول ذلك؛ أي: إنه سيصبح تفكيرًا جدليًّا بالمعنى الذي شرحناه.

ولكن لماذا يتحتم أن يحدث هذا؟ لماذا يتحتم أن يصبح الفكر متناقضًا في ذاته بمجرد أن يتجاوز العالم وكل ما يدخل في نطاقه؟ ربما أمكننا أن نوضح هذا عن طريق التأمل التالي:

كل ما هو «من العالم» أو داخل في نطاقه، فهو، بسبب تناهيه وبحكم طبيعته، متضاد أو ضديٌّ؛[١٥] لأنه، بحكم تناهيه، محدود بحدود معينة؛ أي: لا بد أن يكون هذا الموجود بعينه لا موجودًا سواه، ولكن كل ما هو محدد ومعين يحتمِل النفي.[١٦] ومعنى هذا أيضًا أن كل محدد ومعين أو كل «أ» يمكن عن طريق النفي أن يوجد له «لا–أ» مضادٌّ له.

كل ما هو متناهٍ ومن العالم (أو داخل في نطاق العالم) له ضد. يلزم عن هذا، عن طريق العكس المنطقي البسيط، أن كل ما ليس له ضد، فلا يمكن أن يكون متناهيًا محدودًا ولا مما يدخل في نطاق العالم. كما يلزم عن هذا أن ما ليس من العالم وما ليس متناهيًا، فلا بد بالضرورة أن يكون بلا ضد.

كل ما ليس له ضدٌّ لا يمكن التفكير فيه ولا التعبير عنه بطريق مباشر؛ لأن كل تعبير أو كل قضية تحتمل النفي، ومعنى هذ أن ما تعبِّر عنه القضية يمكن دائمًا أن نجد ضدًّا مقابلًا له. لكل قضية أو عبارة قضية أو عبارة أخرى مضادة لها؛ ولهذا فإن القضية الواحدة المحددة لا يمكنها أبدًا أن تصل إلى التعبير عما ليس له ضد؛ أي: لا يمكنها التعبير عما ليس موضوعيًّا ولا عالميًّا.[١٧] ومع هذا فإن من الممكن تكوين قضايا لا نحتاج فيها إلى مقابلة القول الذي تنطوي عليه أو تعبر عنه بقول آخر مضاد؛ وذلك عن طريق الربط بين عدد من القضايا المتناقضة، فإذا ربطت بين قضيتين متضادتين وقلت:

«أ» و«لا أ» كلتاهما صحيحتان»، فإن التضاد هنا عن طريق النفي مستبعَد بالنسبة لـ «أ»؛ لأن النفي داخل في القضية منذ البداية.

---

[١٥] أي: لا بد أن يكون طرفًا في علاقة التضاد مع طرف آخر مقابل له.

[١٦] أي: يقبل النفي أو يجوز عليه أن يُنفى ويلغى.

[١٧] أي: ما لا يدخل في نطاق العالم ولا يمت له بصلة.

قد نجد هنا مَن يعترض علينا بقوله إن من الممكن إيجاد قضية مضادة للقضية التي ذكرناها؛ وهي:

«لا أ» و«لا لا أ»: كلتاهما صحيحتان.

ولكننا لو تأملنا هذه القضية الأخيرة عن قرب، لاكتشفنا أنها تقول نفس الشيء الذي تقوله القضية الأولى، ولكن من وجهة نظر أخرى. فلو قلنا مثلًا عن شيء إنه صادق وكاذب معًا، لأمكننا أيضًا أن نقول عنه ليس إنه بصادق ولا كاذب.

وقد يمكننا أيضًا، إذا أردنا أن نعبر بطريقة جدلية سليمة لا غبار عليها، أن نصوغ قضية جدلية من أربعة أطراف على النحو التالي: «أ» و«لا أ» كلاهما صحيح؟ وكذلك «لا أ» و«لا لا أ». فيمكن القول مثلًا بأن الله موجود وغير موجود معًا، وأنه كذلك لا موجود ولا غير موجود. وهناك عدد كبير من أمثال هذه القضايا المربعة التي تمت صياغتها في عهود قديمة جدًّا.

ولكننا لا نريد أن نعقِّد الأمور أكثر مما يجب؛ ولهذا فسنكتفي بهذه القضية الجدلية ذات الحدين لتوضيحِ ما نحن الآن بصدده:

«أ» و«لا أ» كلتاهما صحيحتان.

وهذه القضية وحدها كفيلة بإثارة سخط الفهم العام؛ لأنها تناقض المنطق العام الذي يقول:

إن القضيتين المتناقضتين مثل «أ» و«لا أ» لا يمكن أن تصدُقا معًا، بل يتحتم أن تصدق إحداهما فقط.

والواقع أني لو طبقت مثل هذه القضية على الموجودات التي تدخل في نطاق العالم، لكانت سخفًا لا معنًى له؛ لأن مبدأ عدم التناقض يصدُق هنا صدقًا كاملًا غير محدود. ولكني لو وجدت، على الرغم من ذلك، عددًا من المفكرين الجادين الذين صاغوا أمثال هذه القضايا — وقد فعل ذلك أكثرُ المفكرين جديةً وأشدُّهم نفاذًا — فلا بد من القول بأنهم لا يقصدون العالم أو ما يدخل فيه بمثل هذه القضايا المتناقضة، وإنما يضطرون للُّجوء إليها لأنها من أصلح الوسائل للتعبير عما ليس له ضد.

إذا كنا نسأل الآن عن العلو ونصل إلى صياغة عبارات أو قضايا لا تتناقض مع نفسها من هذه الجهة أو تلك، بل تتناقض مع نفسها تناقضًا مطلقًا خالصًا؛ فلا بد أن نُحس بشيء من النفور من ذلك أو عدم الارتياح له، ولكن لا بد في نفس الوقت أن نُحس بأنه علامة على أننا نسير على الطريق الصحيح؛ إذ لا يمكن أن تكون مهمتنا هنا هي تجنُّب

هذه المتناقضات التي يُفضي بنا إليها التفكيرُ في العلو، ولا يمكن أن تقف مهمتنا أيضًا عند استبعادها أو التهوين من ضررها أو محوها، بل لا بد لنا من التفكير فيها تفكيرًا واضحًا نقيًّا إلى أبعد حدود الوضوح والنقاء، وبقدر ما نُقبل على هذه المهمة، بقدر ما يمكن أن تساعدنا هذه القضايا المتناقضةُ على الإقدام على الانطلاقة الحاسمة.

(٢) العلاقة المزدوجة بالعالي

تتميز العلاقة العالية (أو العلاقة بالعالي) بمعناها الدقيق بالازدواج التالي، فنحن نجرب العلو بوصفه ذلك الغير–المطلق بالنسبة إلينا، كما نختبره في نفس الوقت بوصفه أخصَّ خصائصنا وأقربها إلينا.

نستطيع أن نصف هذا الطابع المزدوج بأنه الصورة الأساسية لكل تجربة حقيقية بالعلو. ولما كانت تجربة التدين — أيًّا كان نوعها أو ما نفهمه منها، وبشرطِ أن تكون متعلقة بالتدين لا بأي شيء آخر سواه — تفترض العلو على نحو من الأنحاء، ففي إمكاننا القول أيضًا إن هذه العلاقة المزدوجة هي الصورة الأساسية لكل تجربة دينية حقة. ولنستشهد على هذه العلاقة بعبارات من «اعترافات» القديس أوغسطين، اكتسبت أهمية كبيرة في علم النفس الحديث أيضًا. تقول هذه العبارات:

«ما هذا الذي يتجلى لي من حين لحين ويطعن قلبي دون أن يجرحه؟

إنني أتجمد وأتوهج في وقت واحد، أتجمد بقدر ما أختلف عنه، وأتوهج بقدر ما أشبهه.»[١٨]

ونبدأ تفسيرنا بالعبارة الثانية، وهي عباره جدلية تتسم بالصياغة المتناقضة التي أشرنا إليها فيما سبق؛ وهي «أ» و«لا» أكِلتاهما صحيحة أو صادقة؟ يقول القديس أوغسطين: «إنني أتجمد وأتوهج.» والتجمد والتوهج بالمعنى المراد هنا ضدان، بل هما من أشد الأضداد تطرفًا؛ فالذي يتجمد يكون أبعد ما يكون عن التوهج، والعكس صحيح. ومع هذا فإن أوغسطين يقول: «إنني أتجمد بقدر ما أتوهج.» وهذا هو السخف بعينه من وجهة

---

[١٨] إليك النص اللاتيني الأصلي، مع ملاحظة الكلمات التي تحتها خط لأهميتها في التفسير التالي:

"Quid est illud, quod interincet mihi et percutit cor meum sine laesione: Et inhorresco et inardesco: inhoresco in quantum dissimilis ei sum, inardesco, in quantum similis ei sum."

نظر المنطق التجريبي. أما من وجهة نظرنا فإن هذا التناقض في العبارة يُعد — وَفقًا لما قدمناه — علامةً تدل على أننا لسنا بصدد تعبير عن تجربة من التجارب التي تدخل في نطاق العالم، بل تعبير يشير إلى مجال العلو. والتفسير الذي يقدمه أوغسطين بعد هذه العبارة مباشرةً لا يخفف من التناقض ولا يرفعه أو يُلغيه بأي صورة من الصور، وإنما يزيده شدةً وحدَّة: «إنني أتجمد بقدر ما أختلف عنه، وأتوهج بقدر ما أشبهه.» وإذا رجعت للمنطق التجريبي وجدت أني إما أن أشْبه شيئًا أو أختلف عنه، وأن الشبه والاختلاف لا يجتمعان، ولكن أوغسطين يؤكد أنه يختلف عنه بقدر ما يشبهه. (ربما أمكننا أن نخرج من المأزق ونقول إنه يشبهه من جهة ويختلف عنه من جهة أخرى. غير أن المعنى المقصود من كلمة بـ «قدر ما»[١٩] يختلف عن هذا المعنى.) ولكن مَن هذا الذي يُحس أوغسطين أنه مختلف عنه كلَّ الاختلاف وشبيهٌ به كلَّ الشَّبه؟ هذا ما تجيب عنه العبارة الأولى بأنه هو الذي يتجلى له من حين لحين: «ويطعن قلبه دون أن يجرحه.»[٢٠]

وهو قول ينطوي أيضًا على مفارقة وتناقض؛ فالفعل اللاتيني[٢١] معناه الطعن، والإيغال في الطعن، وقد يعني كذلك القتل. والقلب — أعمق ما في باطن الإنسان، ومركز الحياة فيه — يطعن دون أن يجرح. لا يحوز لنا أن نجرِّد مثل هذه العبارة من غرابتها، ونذكِّر القارئ بالمفارقة التي عرضنا لها من قبل، وتكمن في أن القائم بالعلو يفقد نفسه في «فعل» العلو المطلق؛ إذ ليس فيه شيء يمكن أن يبقى بغير أن يلحقه التغير — كما يكسبها لأول مرة كسبًا حقيقًا — إذ إنه يكسب نفسه لأول مرة من خلال هذا العلو، ويسترد شخصيته بمعناها الدقيق المطلق.

إن الذي يتجلى من حين لحين ويطعن القلب دون أن يجرحه؛ هو المطلق. حقًّا إن أوغسطين يسميه، بعد النص السابق بقليل، بالحكمة[٢٢] ومع هذا فلا يجوز أن نفهم هذا الاسم بمعناه المباشر؛ إذ إن أوغسطين يقول قبل ذلك بقليل إن الله، جلَّت حكمته، يتكلم على نحو عجيب؛[٢٣] أي: بطريقة تستعصي على الإدراك.

---

[١٩] iuquantum، ويلاحظ المؤلف هنا أن المترجم الألماني للاعترافات، وهو يوسف برنهارت، ينقل العبارة هكذا: «لأنني مختلف عنه كل الاختلاف، ولأنني أشبهه كل الشبه.»

[٢٠] حرفيًّا: دون جرح.

[٢١] Percutere.

[٢٢] Sapientia.

[٢٣] Miro modo.

يمكننا إذن أن نعُد عبارة أوغسطين شاهدًا من أنصع الشواهد وأشدها إقناعًا على ذلك الطابع المزدوج للعلاقة العالية، التي نريد الآن أن نتحدث عنها، فالعلو، في علاقته بالإنسان الذي يقوم به، يتجلى له في صورة الآخر المطلق — أي ذلك الذي يختلف عنه[٢٤] — كما يتجلى له أيضًا في صورة ذلك الذي هو أخص ما يخصه — أي: ذلك الذي يشبهه[٢٥] . مع العلم بأن الاختلاف يأتي في المقام الأول.

كلما فكرنا في العلاقة العالية تفكيرًا أصيلًا، ازدادت حدة «الاختلاف» و«التشابه» على السواء. وسوف نصعد من هاتين الكلمتين ونبلغ بهما أقصى ما يمكن أن يبلغاه؛ فنجعل «المختلف» هو «الغير المطلق»، والشبيه هو «الخصوصي».

وسنبدأ بتناول مفهوم الغيرية، ثم نتناول مفهوم الخصوصية، فننظر فيهما ونتعمق معناهما، ونحاول بعد ذلك أن ننظر في العلاقة الجدلية المزدوجة التي تربط العالي بالقائم بالعلو.

(٢-١) العلو والغيرية

مفهوم الغيرية[٢٦] من أقدم المفاهيم الفلسفية، ولكنه كذلك من أكثرها غموضًا وأشدها صعوبة، ويبدو أيضًا أنه أقلها حظًّا من اهتمام الباحثين وتفكيرهم.

هو من أقدم المفاهيم الفلسفية؛ إذ نجد أن «الغير»[٢٧] هو أحد «الأجناس الخمسة العظمى» التي يتوصل إليها أفلاطون في «نضاله العملاق» من أجل الوجود، في محاورة السفسطائي، كما أن أرسطو يشرح مفهوم الآخر أو الغير[٢٨] في الكتاب السادس من

---

[٢٤] dissimlis.

[٢٥] similis.

[٢٦] الكلمة الألمانية الحديثة هي Andersheit (حرفيًّا: الآخرية)، ويلاحظ المؤلف هنا أنها ترِد في الألمانية الوسطى هكذا anderheit، كما ترِد في هذه الصورة نفسها في شِعر أنجيلوس سيلزيوس الشاعر الصوفي الكبير الذي سبقت الإشارة إليه، وفي فلسفة شيلنج. وأرجو أن يلاحظ القارئ أن الغيرية من «الغير» ولا صلة لها بالغيرية أو الإيثار.

[٢٧] θάτερον (ثاتيرون)، والإشارة إلى محاورة السفسطائي ٢٥٤ ت وما بعدها. انظر الترجمة العربية الممتازة للأب فؤاد جرجي بربارة عن طبعة دبيس، ص١٦٨ وما بعدها، دمشق، وزارة الثقافة، ١٩٦٩م.

[٢٨] ἑτερότης هتيرونيس.

الميتافيزيقا ويصفه بأنه «اختلاف الجنس».[٢٩] وجدل الواحد والآخر يكتسب أهمية كبيرة في الفكر الفلسفي منذ محاورة «بارمنيدز» لأفلاطون حتى هيجل ومن جاء بعده. ومن شاء أن يعرف رأي هيجل فليرجع إلى فصل «شيء ما وغيره» في كتاب المنطق.[٣٠] وتظهر الكلمة في التصوف الألماني بالمعنى نفسه الذي عُرفت به في التراث الفلسفي. يقول الميستر إكهارت، على سبيل المثال، في عظة بعنوان «في أيامه In diebus suis»: «وفي مثل هذا الإنسان، الذي تحرر من كل غيرية ومن كل صفات المخلوقات،[٣١] لا يدخل الله؛ لأنه موجود فيه أساسًا.»[٣٢] الغيرية هنا[٣٣] مفهومة بمعنًى يتفق مع التراث الفلسفي العام؛ أي: بمعنى الكلمة اللاتينية alterites، فالله، وهو الوحدة في أسمى معانيها، متَّحد مع ذاته بدون خلاف، أي: بدون «غيرية»، على عكس المخلوقات وكلِّ ما هو مخلوق.

ولكننا سنفهم الغيرية هنا بمعنًى يختلف اختلافًا أساسيًّا عن معناها في التراث الفلسفي القديم، وسنبدأ بالتفرقة من الناحية اللغوية والمعنوية بين «غير» و«مختلف». وكلمة مختلف[٣٤] إذا أُخذت من ناحية الفعل المتعدي تعني «المفرق، المعزول»، وإذا أُخذت من ناحية الفعل اللازم كان معناها «الذي قام بفصل نفسه»، وإذن «فالمختلف» يتضمن مفهوم المعزول والمفصول، كما أن كلمة «المختلفين» مثلًا تعني الأفراد كلًّا على حِدة. أما كلمة «غير» التي يقول عنها الأخوان جريم في معجمهما الشهير إنها من أقدم كلمات اللغة الألمانية، فهي تعبر بوجه عام عن أن شيئًا أو موضوعًا معينًا ليس هو الشيء نفسه أو الموضوع الذي يقارن به. وهكذا نجد أن مفهوم الغيرية لا ينطوي أساسًا على معنى الانفصال أو التميز، وإنما ينطوي على معنى اللا–ذاتية. هذا إلى أن «غير» تدل بوجه خاص على الاختلاف النوعي والكيفي، ويتضح هذا عندما أقول مثلًا: لقد صرت إنسانًا جديدًا

---

[٢٩] انظر: أرسطو، الميتافيزيقا، ١، ٥٨.

[٣٠] هيجل، الطبعة التذكارية لأعماله الكاملة في عشرين مجلدًا، نشرة جلوكنر، ١٩٢٧م، المجلد الرابع، ١٢٢ وما بعدها.

[٣١] حرفيًّا: من كل ما يميز كونه مخلوقًا.

[٣٢] الميستر إكهارت، الأعمال الألمانية، نشرها وترجمها يوسف كوينت ١٩٥٨م و١٩٦٣م، ١ و١٦٥.

[٣٣] يلاحظ المؤلف أن يوسف كوينت مترجم إكهارت يترجم الكلمة بالغرابة أو الغربة.

[٣٤] يلاحظ المؤلف هنا أن كلمة مختلف في الألمانية Verschieden هي صيغة الماضي الأتم من فعل Verscheiden الذي كان في الأصل يُستخدم بصيغة التعدي بمعنى: يفرِّق أو يميز.

وتغيرت وتحولت تمام التغيُّر والتحول (التغيير في الأصل هو جعْل الشيء غير ما كان)، أو عندما نقول: إن الزمان الآن غير الزمان.[٣٥]

أشرنا من قبل إلى أن كل علو بوجه عام لا يقتصر على تجاوز ما يعلو فوقه، بل يتجاوز كذلك ضدَّه ونقيضه؛ ولهذا فإن ذلك الذي يؤدي العلو إليه لا يمكن أن تكون علاقته بما علا فوقه علاقةَ الضد بالضد ولا علاقةَ الاختلاف عنه، بل لا بد أن تكون علاقةً من نوع آخر غير هذا كله. ولقد عرَّفنا العلو بمعناه الحقيقي الأصيل بأنه «العلو فوق كل شيء على وجه الإطلاق.» وإذن فمن الضروري أن يكون ذلك الذي يؤدي إليه هذا العلوُّ مختلفًا عن كل شيء على الإطلاق. ولما كان هذا العلو المطلق لا يسمح «بنقل» أي شيء معه، فلا بد أن يكون «غير» كل شيء على الإطلاق، ولما كان كل شيء هو ما اتفقنا على تسميته بالعالم، فيلزم إذن أن يكون «غير» كلَّ ما يمتُّ بصلة للعالم، وأن تكون هذه «الغيرية» مطلقة.

هذه الغيرية المطلقة لا تعني فقط أنه[٣٦] يختلف عن «كل ما هو من العالم» كما تختلف واقعة معينة داخل نطاق العالم عن واقعة أخرى، مهما كان مبلغ هذا الاختلاف؛ كما نرى مثلًا في اختلاف الحجر عن النبات، والنبات عن الحيوان، والحيوان عن الإنسان، بل معناه أنه هو «الغير المطلق» لكل ما هو من العالم الذي نلاحظ في داخله كلَّ الاختلافات السابقة.

إن هناك حدودًا قاطعة تفصل بين الحجر والنبات، وبين النبات والحيوان، وبين الحيوان والإنسان، بل إننا لَنجدُ هنا «غيرية» لا شك فيها، وهذا هو الذي يجعل الحيوان غريبًا عنا غربة أساسية، ولكنها مع ذلك ليست غيريةً مطلقة، وهذا هو الذي يجعلنا من ناحية أخرى نفهم الحيوان ونتعاطف معه. أجل إن الحجر والنبات والحيوان والإنسان تشترك جميعًا في أمر أساسي؛ وهو أنها جميعًا «هناك»؛ أي: موجودة في المكان والزمان، فوجودها جميعًا يوحد بينها. وحتى الوجود الحسي لا يختلف عن الوجود العقلي اختلافًا مطلقًا — على الرغم من أن أفلاطون قد نجح في إقامة فجوة فاصلة وحاسمة بينهما — وذلك لأن هناك وحدةً تجمع بينهما، وتتمثل في أن كليهما موجود وذو شكل.

[٣٥] يشير المؤلف هنا إلى أن كلمة «غير» تُستخدم في اللغة الشائعة للتعبير «عما يتورع الإنسان عن وضعه في فمه»؛ وذلك حين يقول القائل: لقد تغيرت، أو تغير حالي، ويقصد أن حاله ساءت إلى حد الغثيان والتقيؤ.

[٣٦] أي: ذلك الذي يؤدي إليه العلو المطلق أو يتجه إليه.

أما العالي فهو على العكس من ذلك غيرُ كل ما هو من العالم غيريةً مطلقة؛ ومن ثَم فهو (يكون) غير كل ما هو من العالم أو كل ما يتصل بالعالم، وهذه الغيرية تبلغ في الحقيقة حدًّا يجعلنا عاجزين هنا عن الكلام عن أي «وجود» أو كينونة. ولكن هل من الممكن التفكير في «آخر» مطلق أو «غير» مطلق؟ بهذا السؤال تستيقظ عاطفة الفكر الجياشة التي تَسِمُه بالمفارقة، وتجعله، كما قال كيركجارد، يريد انهياره، أم أن هذا المفهوم (مفهوم الغير المطلق) متناقض مع نفسه ومنافٍ للعقل؟

لقد قلنا عنه إنه «غير كل ما هو من العالم غيريةً مطلقة»، واستخدام «الغيرية» هنا على سبيل التشبيه والمقارنة، وكل مقارنة تفترض مستوًى مشتركًا يسمح بها، فإذا قلت مثلًا إن «أ» غير «ب» على الإطلاق، لزم أن يكون هذا القول متناقضًا مع نفسه، وأن يرفع نفسه بنفسه. ويرجع هذا إلى أن ما هو «غير» شيء آخر بإطلاق، لا يمكن أبدًا أن يدخل في علاقة معه، بل إنه، إذا شئنا الدقة، لا يمكن أن يدخل معه في علاقة الغيرية.

يتبين من هذا أن مفهوم «الغيرية» — وَفقًا لقوانين المنطق العام — مفهوم متناقض ومنافٍ للعقل؛ بيد أننا لن نستغرب هذا بعد الآن؛ إذ ربما جاء هذا التناقض من أن الفكر لم يعُد يتعلق بموجود أو يتجه إلى موجود، ومن الواضح — لا من الناحية المنطقية فحسب، بل كذلك من الناحية الأنطولوجية — أن الموجود لا يمكن أبدًا، كما بينا من قبل، أن يختلف اختلافًا مطلقًا عن موجود آخر.[٣٧]

إن التناقض الذي تحدثنا عنه لا يظهر في مفهوم الغير المطلق وحده، وإنما يظهر كذلك مع كل المفاهيم الحدية التي تشبهه، فإذا كوَّنت مثلًا مفهوم «المجهول المطلق»، وجدتني أقع في الجدل العجيب نفسه، فأنا من ناحية لا أستغني — بوصفي مفكرًا — عن تكوين مثل هذا المفهوم، فكل إنسان يعلم أن هناك شيئًا يجهله من هذه الزاوية أو تلك — كأن يجهل مثلًا إن كانت هناك كائنات حية تعيش على سطح الأجرام السماوية البعيدة أو لا. ولكن الأمر لا يقف عند هذا الحد، فكل إنسان يعلم أيضًا أن هناك شيئًا يجهله جهلًا مطلقًا، شيئًا لا يمكنه أبدًا أن يعرفه، ولا يستطيع بحال من الأحوال أن يجد السبيل إلى معرفته، كما يعرف أن هذا هو لب الواقع؛ السر الأساسي.

[٣٧] راجع ما سبق قوله عن الغيرية والاختلاف بين الحجر والنبات والحيوان والإنسان.

ومع ذلك فنحن لا نستطيع، عن طريق الفكر، أن نضع أيدينا على مفهوم المجهول المطلق؛ لأنني لا أستطيع أن أعرف شيئًا عما هو مجهول بإطلاق، بل إنني لا أستطيع أن أعرف أنه مجهول بإطلاق، وأنني لا أعرف عنه شيئًا ولا يمكنني أيضًا أن أعرف عنه شيئًا.

وهنا تواجهنا بصورة أخرى الصعوبة نفسها التي طالما دارت حولها المناقشات عن طبيعة «الشيء في ذاته» عند كانط، فأول ما يدل عليه هذا المفهوم هو أن الأشياء موجودة بذاتها؛ أي: وجودًا مستقلًّا عن علاقة العارف بالأشياء. ولكن من المستحيل التفكير في «شيء» مجرد من كل علاقة؛ لأن التفكير في جوهره تأسيس علاقة؛ هي على أقل تقدير علاقة «المفكر» بـ «موضوع» التفكير.

هكذا يبدو مفهوم الغير المطلق في ظاهره مفهومًا متناقضًا يُلغي نفسه بنفسه، ومع ذلك فهناك تجارب نشعر فيها أن ذلك «الغير المطلق» المختلف عن العالم وكلِّ ما فيه؛ يعلن عن وجوده بصورة واضحة لا لَبس فيها، وأمثال هذه التجارب هي التي تُلزمنا بتكوين هذا المفهوم الحدي[٣٨] وأمثاله. وتجربة الاندهاش بمعناه الميتافيزيقي من هذه التجارب التي نتحدث عنها، فهو كما أشرنا يمثل جانبًا من كل تجربة «وجد» أو خروج من العالم؛ أعني: من كل تجربة علو. ويتميز هذا الاندهاش بأنه أشبه بغِلالة سحرية من الاغتراب أو الغربة تُلقى فوق كل شيء، وتدوم فترة قصيرة قد لا تتجاوز لحظة واحدة. إنه لا يتعلق بشيء فردي معين مما يدخل في إطار العالم، وإنما يتحول من خلاله كلُّ ما هو «عالمي» ومألوف إلى شيء غريب غير مألوف. إننا حين نندهش لا نجرب ما يختلف عن هذا الموجود أو ذاك من موجودات العالم فحسب — على نحو ما يحدث في حالة التعجب العادية — وإنما نجرب ما هو «غير» كل ما يتعلق بالعالم غيريةً مطلقة؛ ومن ثَم لا يمكن أن يدخل في نطاق العالم بأية صورة من الصور، ولا يمكن أن يصبح شيئًا مألوفًا. إننا نجرب عندئذٍ — وكأننا نخرج من العالم كله لِلحظاتٍ قليلة — ذلك «الغير المطلق» المختلف عن كل ما هو من العالم تجربة حية مباشرة. نقول: للحظات قليلة؛ لأن مثل هذه التجربة لا تدوم. إن في إمكاننا أن نلمس الغير المطلق، ولكن ليس في إمكاننا أن نمسك به، فليس في وسعنا

---

[٣٨] وهي، كما يتضح مما سبق، المفاهيم التي تحد المعرفة البشرية، وتشير في نفس الوقت إلى ما يقع وراءها. ومفهوم «النومين» أو الشيء في ذاته عند كانط من أشهر هذه المفاهيم، ومثله مفهوم العالي والمجهول المطلق والسر المطلق … إلخ. والمفاهيم والتصورات والمواقف الحدية تلعب كذلك دورًا كبيرًا في فلسفة ياسبرز.

— بوصفنا كائناتٍ متناهيةً تحيا في العالم — أن نتحمل انفتاح الغير المطلق والمجهول. إنه يباغتنا بصورة تتخطى حدود البشرية وطاقتَها.

ولكنَّ ثمة تحولًا عجيبًا يتم في هذه التجربة ويكشف لأول مرة عن ماهيتها الحقة، ونقصد به أن الغريب غربةً مطلقة يصير أكثر «الأشياء»[٣٩] أُلفةً لنا وأشدها قربًا. غير أنه لا يصير كذلك كأي شيء من الأشياء التي تدخل في إطار العالم — فقد بينا استحالة هذا — بل على نحو أعمق وأكثر حسمًا وقطعًا: إننا نجرب الغير المطلق تجربتَنا لأخصِّ ما يخصنا.

وهذه التجربة بدورها لا تستمر غير لحظات ولا تحتمل إلا لحظاتٍ خاطفة، ولا يرجع السبب في هذه المرة إلى بُعد «المجرب» بُعدًا هائلًا أو غربتِه غربةً مذهلة، بل يرجع إلى قربه الحميم منا. بهذا نصل إلى الخاصية الثانية التي تتميز بها العلاقة العالية.

(٢-٢) العلو والخصوصية

نتناول الآن مفهوم «الخصوصية» الذي يعَد مفهومًا بالغ الأهمية، إلى جانب أنه يكاد أن يكون المركز الذي يدور حوله الفكر الصوفي الألماني. وكلمة خاص eigen في الألمانية الحديثة (وهي في الألمانية القديمة eigen) اسم فاعل ورد في الجرمانية القديمة من فعل مفقود كان يدل على معنى المِلك أو الامتلاك، ولا يزال له في اللغة الحديثة معنى «الوجود في ملكية شخص ما» عندما يقال مثلًا في التعبير الشائع: لست مالك نفسي (أو كما نقول في العربية: لست سيد نفسي).

ويدل النعت على معنى النسبة أو الانتماء، وهنا يغلب أن يكون الخاص في مقابل العام، على نحو ما أقول مثلًا: هذه مسألتي الخاصة. وتعبر الخصوصية عما «يخص كائنًا ما تمييزًا له عن الآخرين.»

ولهذا تتأرجح معاني كلمة «الخصوصية» على نحو عجيب ينسحب على الصفة (خاص) والصيغ اللفظية العديدة المشتقة منها ... ونحن في معظم الأحيان نربط بين معنى الخصوصية وبين المعنى الفرعي الذي توحي به، ويدل على الشيء النادر والأمر المُغرِب العجيب؛ كأن نقول عن إنسان ما «إن له خصوصياته.» وجدير بالملاحظة أننا

[٣٩] نقول «الأشياء» ونضعها بين معقوفتين؛ لأنه لا يمكن بطبيعة الحال أن يكون شيئًا، ولكن اللغة تكشف هنا وفي مواضع أخرى عديدة عن عجزها وعجزنا.

نربط هذا التصور الأخير في أغلب الأحوال بمفهوم الخاص والخصوصي؛ إذ لا يتحتم أن يكون هذا المفهوم الأخير بذاته مثار عجب أو غرابة.

ولكن «الخاص» لا يقتصر على هذا المعنى وحده، وإنما يدل أيضًا — كما يقول الأخوان جريم في معجمهما المشهور — على معنى الشيء الحميم، الباطن، الخفي، الملائم لطبيعة إنسان ما، أو النابع من حسه وفكره؛ وبهذا المعنى تكتسب الكلمة مضمونًا عميقًا. ومن الأمور المستحبة أن توصف مسألة شخصية بأنها «خصوصية جدًّا».[٤٠]

وكلمة eigen (خاص) بمعنى الانتماء والتعلق تقابل ضدَّها؛ وهو كلمة غريب (fremd). وهي أيضًا كلمة جرمانية قديمة، مشتقة من كلمة frem؛ أي: إلى الأمام، بعيدًا عن، ومعناها الأساسي هو «بعيدًا عن، بمنأًى عن». وكل ما يأتي من بعيد، أو يولد في مكان آخر؛ فهو غير مألوف، وغير معروف، وغير خاص؛ وبهذا تنطوي كلمة غريب (fremd) على معنيين: معنى الغربة، ومعنى عدم الانتماء أو عدم الخصوصية.

نكتفي بهذا القدر من الكلام عن الناحية اللغوية التي عرضناها في صورة تخطيطية موجزة. وقد تبين لنا على كل حال أن كلمة «خاص» كلمة خصبة غنية بالمعاني والدلالات المتعددة التي يصعب المفاضلة بينها في كثير من الأحيان.

ولكن ماذا عن مفهوم الخصوصية؟[٤١] من الملاحظ أن فلسفة الوجود الحديثة تهتم اهتمامًا كبيرًا بالمقابلة بين الأصيل وغير الأصيل،[٤٢] كما نرى مثلًا في تحليلاتها للوجود الأصيل والوجود غير الأصيل،[٤٣] بغير أن تحاول هذه الفلسفة — بقدر علمنا — أن تتناول مفهوم «الأصالة» بالبحث أو ترجع به إلى أصوله الأولى. وجدير بالذكر أن كلمة «أصيل» (eigentlich) التي ترِد في هذه الفلسفة، شأنها شأن عدد كبير من مصطلحاتها الأساسية،

---

[٤٠] يشير المؤلف إلى الاشتقاقات الأخرى من كلمة eigen (خاص) مثل eigentlich (في الواقع، في الحقيقة)، وeigentümlich (عجيب، متميز، ملفت للنظر)، وكلاهما يدل في أصله على معنى الملك والامتلاك. وتُستخدم الكلمة الأولى للدلالة على المعنى الأول من eigen، كما تُستخدم الثانية للدلالة على معناها الأول، فتقول مثلًا إن لكل كلمة معنًى خاصًّا بها هو معناها الأصلي (eigentlicher ومعناها المميز المخصوص بها eigentümich).

[٤١] Eigenheit (الخصوصية، ولكنه قريب أيضًا من معنى الأصالة).

[٤٢] الأصيل هنا تقابل eigentlich، ويقصد المؤلف أن فلسفة الوجود تستخدم هذا المعنى بغير الرجوع إلى المعنى الأصلي الذي يدل على الخصوصية.

[٤٣] خصوصًا في كتاب الوجود والزمان لهيدجر.

قد جاءت إليها بطريق مباشر أو غير مباشر من التصوف الألماني. فهي كلمة أساسية عن الميستر إكهارت، نجدها مثلًا في هذه العظة «العادلون يحيون في الأبدية»[٤٤] حين يقول: «إن أبي المحبوب ليس في الأصل هو أبي ...»[٤٥] ...

أشرنا هنا إلى معنيين أساسيين لكلمة «خاص» (eigen)، وهما: موجود في ملك (حوزة) شخص ما، ومُنتمٍ لشخص ما أو متعلق به.

ولكن هل كلُّ ما يملكه المرء ينتمي له؟[٤٦]

من الواضح أن هذا ليس صحيحًا البتة، بل نحن مضطرون إلى القول بأن هذا لا يحدث إلا في أندر الأحوال، كما نحن مضطرون إلى المضي إلى أبعدَ من هذا وطرح هذا السؤال: هل يمكن أن يمتلك الإنسان ما ينتمي له؛ أي: هل يمكنه أن يستحوذ عليه ويتصرف فيه؟ سنترك هذا السؤال مفتوحًا ريثما نعود إليه بعد قليل.

سوف نأخذ هنا كلمة «خاص eigen» بمعنى الانتماء أو التعلق الذي يفيد الشيء الخاص بشخص ما، كما يفيد الشيء المتصل بأعمق أعماقه، وأخفى خفاياه، وأخص أسراره النابعة من صميم ذاته الباطنة. وسوف نؤكد الكلمة بزيادة السابقة ur (الموغل في القدم، الأصيل، المبدئي)، فنتكلم عن أخصِّ ما يخص الإنسان (Das Ureigene)؛ أي: ما ينتمي إلينا ويتعلق بنا من ناحية الأصل والمبدأ.

ولكن الذي ينتمي إلينا من الأصل انتماء عميقًا وأخيرًا هو العلو؛ من حيث إن ماهية الإنسان تكمن في العلو فوق نفسه علوًّا غير متناهٍ، وهذا العلو — كما أوضحنا — هو الآخر أو الغير المطلق. وهكذا نصل إلى هذه العبارة التي توحي بالمفارقة: إن الغير المطلق هو أخص ما يخصنا. والعكس صحيح: أخص ما يخصنا هو الغير المطلق.

هنا، وهنا فقط، نبلغ العلو بحق، ونجرب العالي على هذه الصورة المزدوجة؛ من حيث هو الغير المطلق بالنسبة إلينا، ومن حيث هو أخص ما يخصنا. ولنتفق الآن على

---

[٤٤] عنوان هذه العظة باللاتينية: justi vivent in aeternum.

[٤٥] إليك نص هذه العبارة باللغة الألمانية الوسطى:

"Min liplicher Vater ist niht eigentiche min Vater."

راجع الأعمال الألمانية للميستر إكهارت، ١ و١١٠ ...

[٤٦] يشير المؤلف هنا إلى تفرقة فقهاء القانون بين فعل يملك أو يشغل (besitßen) وفعل gehören (ينتمي لـ ... يملك) إذ قد أشغل بيتًا أسكنه ولكنني لا أملكه. كما يشير إلى أنه سيستخدم فعل gehören (وهي في الأصل تضعيف يسمع hören) بمعنى يناسب أو يلائم.

وصف المعرفة بهذا الطابع الجدلي المزدوج بأنها المعرفة المتعالية الأساسية، ويتضح هذا من الملاحظات التالية:

إننا نجرب العالي بوصفه الغير المطلق كما نجربه بوصفه أخص ما يخصنا. ويجب أن نتبين بوضوح أن الناحيتين معًا تنتميان بالضرورة إلى العلاقة المتعالية؛ لأننا لو أخذنا بالناحية الأولى وحدها — إذ قد يبدو لأول وهلة أن هذا هو المأخذ السهل القريب — ونظرْنا إلى العالي نظرتَنا إلى الغير المطلق، لكان معنى هذا أنه لا يمت إلينا بأية صلة، ولاستحال علينا مع انعدام هذه الصلة أن ندخل معه في أية تجربة.

ولو أخذنا بالناحية الثانية وحدها، ونظرنا إلى العالي نظرتَنا إلى أخص ما يخصنا؛ لكان معنى هذا التخلي عن علو العالي أو التضحية به.

ويجب أن نتبين كذلك بوضوح أن هاتين الناحيتين، اللتين تنتميان بالضرورة إلى تجربة العلو، متناقضتان مع بعضهما تناقضًا تامًّا؛ ويرجع تناقضهما على كل حال إلى المعنى الذي نقصده هنا من «الغير المطلق» و«أخص ما يخصنا».

وينبغي علينا ألا نحاول تخفيف حدة هذا التناقض أو إزالته، بل علينا أن نفكر فيه ونجربه في أقصى درجات حدته وتجرده ونقائه؛ لأني لو أضعفته، بالتخفيف مثلًا من حدة الأضداد، أو بوضع وجهات النظر المختلفة في اعتباري، لكان معنى هذا أن أبقى أسير التفكير والتجربة المحدودتين بحدود هذا العالم، ولكان معناه أيضًا ألا يحقق التناقض ما ينبغي عليه أن يحققه؛ ألا وهو الانتقال من مجال «العالمي»[٤٧] إلى مجال ما «ليس بعالمي». وينبغي علينا فضلًا عن هذا كله أن نعلم أن هذا التناقض جدلي، ومعنى هذا أن الضدين المطلقين، وهما «الغير المطلق» و«الخصوصي الأخص»، لا يقفان من بعضهما في تجربة العلو موقفَ الضدين الجامدين، بل يتحول أحدهما إلى الآخر. فليست المسألة إذن أنني أجرب العلو من ناحية بوصفه الغير المطلق والغريب غير المألوف بالنسبة إلي، ثم أجربه من ناحية أخرى بوصفه أخصَّ ما يخصني، وأقرب شيء إلى صميم وجودي وأشده انتماء لي؛ بحيث تقع التجربتان من بعضهما موقف الضدين الجامدين (لأننا لو قدَّرنا الأمر «من ناحية» و«من ناحية أخرى» لكان معنى هذا أننا نفسح المجال لوجهات النظر المختلفة). بل إن تجربة العلو تجري في الحقيقة على هذا النحو: فالغير المطلق نفسه يجرَّب بوصفه أخصَّ ما يخصنا، كما أن أخص ما يخصنا نفسه مجرَّب بوصفه الغير المطلق. ولن

---

[٤٧] العالمي هنا، كما سبقت الإشارة، صفة لكل ما هو من العالم أو كل ما يمت له بسبب Das Melthafte.

يتيسر لنا أن نلمس العالي حتى نفكر في هذا التحول ونجربه، أعني تحول الغير المطلق إلى «الأخص» وتحول الأخص إلى «الغير المطلق».

ونحن نجد اليوم في بحوث فلسفة الدين وسيكولوجية الدين أمثلةً عديدة يمكن الاستشهاد بها على إساءة فهو ظاهرة التدين، والنظر إليها بنظرة دنيوية (علمانية)؛ ويرجع هذا إلى عدم تقدير هذا الجدل الأساسي في العلاقة بالعالي. إننا في العلو نجرب الغير المطلق بوصفه أخص ما يخصنا، ويجب ألا نفهم الغيرية — كما قدمنا — بمعنى الشبيه بشيء أو المتفرع عنه، بل يجب أن نفهمها بمعنى العالي والمتفوق والسامي إلى أقصى درجات العلو والتفوق والسمو. ومعنى هذا مرةً أخرى أننا نجرب ذلك الذي يعلو فوقنا ويسمو علينا بوصفه أخصَّ ما يخصنا، وأقربَه إلى صميم كياننا وأعمق أعماقنا. وهكذا نشعر في تجربة العلو أننا نعلو على ذواتنا علوًّا غير متناهٍ، وهذا يُلقي مزيدًا من الضوء على كلمة باسكال التي وقفنا عندها من قبل.

«تعلَّموا أن الإنسان يعلو على الإنسان علوًّا غير متناهٍ.»[٤٨]

هذا الذي يعلو فوقنا علوًّا غير متناهٍ، ويسمو على وجودنا سموًّا لا حد له؛ هو ذلك الذي يُفلت تمامَ الإفلات من مجال فعلنا وتأثيرنا وقدرتنا على التصرف فيه؛ لأن الذي يمكننا التصرفُ فيه على أي نحو من الأنحاء قد يعلو فوقنا من هذه الناحية أو تلك، ومن هذا الجانب أو ذاك، ولكنه لن يعلو فوقنا علوًّا مطلقًا.

وإذن فنحن في العلو نجرب الشعور بأن «أخص ما يخصنا» يُفلت من قدرتنا على التصرف. ربما تبدو المفارقة ظاهرة في هذا القول؛ لأنني إذا كنت أملك التصرف في شيء، فقد يبدو أن هذا الشيء «ملكي» أو «خاص بي»، لكن هل نملك حقًّا ما يخصنا؟

يحتمل هذا السؤال إجاباتٍ عديدة، حسَب ما نفهمه من كلمة «خاص».[٤٩]

فإذا فهمنا «الخاص» بمعناه الأساسي الأول الذي تقدم الحديث عنه؛ أي: بمعنى «الموجود في حوزة شخص ما» كان من الواضح أننا نملك الخاص. أما إذا فهمناه المعنى الأساسي الثاني الذي شرحناه من قبل؛ أي: بمعنى «ما ينتمي لشخص ما»، ثم أضفنا إليه المعنى العالي الذي نُلح عليه هنا وهو «ما يخصنا على الأصالة»،[٥٠] فلا بد عندئذٍ أن يكون

[٤٨] باسكال، الأفكار، الفكرة ٤٣٤ (طبعة برولشفيح).

[٤٩] eigen، وقد سبقت الإشارة إليها.

[٥٠] ureigen أي: ما يخصنا على الأصالة ومنذ القدم وينبع من طبيعتنا وماهيتنا الحقيقية.

جواب السؤال: إننا لا نملك الخاص أبدًا ولا يمكن أن نملكه؛ لأننا لا نستطيع أن نتصرف فيه على أي صورة من الصور.

أيُّ لَبس هذا وأي ازدواج في المعنى والدلالة! إن هذا السؤال: هل يملك الإنسان الخاص؟ يتطلب — حسب ما نفهمه من كلمة خاص — الإجابةَ بنعم قاطعةٍ أو لا قاطعة. ومن الواضح أن هذا الازدواج ليس أمرًا لغويًّا عارضًا فحسب، وإنما يكمن في صميم ماهية «الخصوصية» ومفهومها. ولهذا السبب أيضًا بدا لنا من قبيل المفارقة أن يفلت «أخص ما يخصنا» من حوزتنا ويمتنع على إمكان التصرف فيه؛ لأننا فهمنا الخاص بمعنى «الموجود في حوزتنا وملكنا». ولو صح هذا لتحتم أن يصبح «الخاص» هو أكثر ما نتصرف فيه ونستحوذ عليه. والحقيقة أن هذا هو ما يمكن أن نصفه بالتشويه الأساسي للعلو وفهمه على عكس معناه الحقيقي، وهو ينشأ من الاعتقاد بأن من الممكن امتلاك «الخاص على الأصالة»، أي: الذي ينتمي إلينا من الأصل، والاستحواذ عليه والتصرف فيه.

أشرنا من قبل إلى عبارة وردت في «عظات الإرشاد» للميستر إكهارت — وهو من أقيم مؤلفات إكهارت والتصوف الألماني بوجه عام — وهذه العبارة تقول: «كلما ازدادت خصوصيتنا قلَّت هذه الخصوصية.»[٥١]

ويمكننا الآن أن نفسر هذه العبارة؛ لأن من الواضح أن صيغتها التي تتسم بطابَع المفارقة تُعد ردًّا على التشويه الأساسي الذي أشرنا إليه في فهم العلو أو بالأحرى إساءة فهمه. بل إننا لنستطيع القول بأن التغلب على هذا التشويه وسوء الفهم وتصحيحه هو جوهر كل تصوف.

والمترجم الألماني يوسف كوينت، الذي نقل الميستر إكهارت من الألمانية الوسيطة إلى الألمانية الحديثة، يصوغ العبارة على هذه الصورة: «أجل، كلما ازدادت خصوصيتنا «نحو أنفسنا»، قلَّت خصوصيتنا «نحو الله».»

(أي: ضعُفت صلتنا الخاصة بالله).[٥٢]

---

[٥١] أي: كلما ازددنا تعلقًا بأنفسنا قلَّ تعلقنا بالله ووهنت صلتُنا به؛ لأن تملُّكنا لأنفسنا يحول دون تملك الله لنا.

[٥٢] إليك النص الأصلي في الألمانية الوسطى:

"Jâ ie mer wir eige sîn, je minner eigen."

والملاحظ أن «كوينت» قد أضاف كلمتَي «أنفسنا» و«الله» لتوضيح النص، ولا خطأ في الترجمة، ولكن عيبها أنها تجرد العبارة من التوتر الذي تُضفيه المفارقة عليها، كما تُضعف من قدرتها على التعبير.

ومعنى العبارة ببساطة أننا كلما ازددنا امتلاكًا لأنفسنا، قلَّ انتماؤنا إليها؛ ومن ثم يقلُّ انتماؤنا أيضًا إلى الله؛ لأن مبدأ أنفسنا[٥٣] أو مبدأ النفس في رأي إكهارت؛ متَّحد مع مبدأ الله، أو هما بتعبير أصحَّ شيءٌ واحد، ونوضح هذا المعنى الأخير بعبارة أخرى من عظة إكهارت «في أيامه» التي اقتبسنا جزءًا منها في موضع سابق: «إن النفس تستمد وجودها من الله دون واسطة؛ لهذا كان الله أقرب إلى النفس من قربها إلى نفسها، ولهذا كان الله «موجودًا» في مبدأ «عمق/باطن» النفس بكل ما يتصف به من الألوهية.»[٥٤]

وهنا نجد تعبيرًا كاملًا عن تجربة العلو الأساسية التي تكلمنا عنها من قبل، فالله — أي: الغير المطلق كما عبرنا عنه باصطلاحنا — أقرب إلى النفس من قربها إلى ذاتها؛ أي: إنها ستجربه بوصفه أخصَّ ما يخصها.

(٣) العلو والواقع

سنتناول الآن علاقة العلو المزدوجة من خلال بعض المفاهيم الأساسية التي تتحكم في تفكيرنا ووجودنا؛ لنبين مدى سيطرة جدل هذه العلاقة عليها، ومن ثَم نفهم قُرب هذه المفاهيم منا وبُعدها عنا، ونبدأ مفهوم الواقع. كتب كيركجارد عن هذه الكلمة في يومياته أثناء سماعه لآخر محاضرات شيلنج الكبرى في برلين: «هذه الكلمة الواحدة التي تذكرني بكل ما قاسيت من عذابات وآلام فلسفية.» وبهذا وصف كلمة «الواقع» بأنها مفتاح تفلسُفِه كله.

غير أن هذا لا يصدُق على كيركجاد وحده، وإنما يصدق أيضًا بدرجة لا تقل عنه على فيلسوف مثل نيتشه الذي نجده يتكلم في أحد كتبه المبكرة، وهو «إنساني، إنساني جدًّا» (١٨٧٨–١٨٨٠م) عن «عرسان الواقع»؛[٥٥] بحيث يمكننا أن نصف «الواقع» بأنه

---

[٥٣] كلمة المبدأ هنا قاصرة عن التعبير عن الكلمة الأصلية Grund التي يصعب نقلها إلى العربية، فهي قد تعني المبدأ والأصل والسبب والعمق والباطن والأرضية ... إلخ؛ مما أشرنا إليه في موضع سابق.

[٥٤] أعمال إكهارت، ١ و١٦٢.

[٥٥] نيتشه: إنساني، إنساني جدًّا، الجزء الثاني، القسم الأول، ٢.

المفهوم الأساسي للإنسان الغربي الحديث. وسنرجع لهذا بعد قليل بشيء من التفصيل، لنبدأ بالكلمة نفسها.

والكلمة[٥٦] في اللغة الألمانية صيغة مجردة من «واقعي»[٥٧] التي يحتمِل أن تكون قد وردت في كتابات المتصوفين الألمان في القرن الثالث عشر. ونحن نستدل عليها لأول مرة في عظات الميستر إكهارت المعروفة بـ «عظات الإرشاد». هكذا تكون كلمة الواقع — هذه الكلمة العقلانية البسيطة في ظاهرها — في الأصل كلمة صوفية، وهو أمر يستحق الاهتمام على كل حال. ولنشرح النص الذي وردت فيه الكلمة عند إكهارت شرحًا موجزًا، وهو نص سيفيدنا فائدة كبيرة في هذا السياق.

يقول إكهارت إن على الإنسان أن يتعلم أن «يشارك ربه في الفعل.» ثم يستطرد قائلًا في هذا الموضع من عظاته: «وليس معنى هذا أن ينصرف الإنسان عن الباطن أو يُسقطه أو يَعزف عنه، بل ينبغي عليه أن يتعلم كيف يفعل فيه ومعه ومنه؛ بحيث يترك الباطن ينفتح على الواقع، ويرشد الواقع إلى الباطن، ويعود نفسه بهذه الطريقة على الفعل الخالص.»[٥٨]

هذه العبارة أيضًا غلب عليها جدلُ الغير والخصوصي؛ الذي يمكن أن يُعد مفتاحًا لفهم كثير من أقوال الصوفية التي تبدو لأول وهلة متناقضةً مع نفسها. ينبغي على الإنسان أن يتعلم كيف يشارك الله في الفعل أو كيف يعمل معه، ومعنى هذا أن عليه أن يتعلم كيف يفعل بحيث لا يأتي الفعل من جانبه ولا يصدر عنه، بل يفعل الله فيه وعن طريقه. وهو بهذا لا يتخلى عن نفسه ولا يتنازل عنها بحال من الأحوال — كما قد يتبادر إلى الذهن — بل يفعل الفعلَ الحقيقي عندما يصدر هذا الفعل عن نفسه، وعند ذلك فحسب. وإذا أردنا أن نعبر عن هذا بلغة هذا الكتاب قلنا: عندما يصدر فعل الإنسان عن الغير المطلق، أي: عما ليس من صنعه، عندئذٍ فقط يصدر فعله عن أخص ما يخصه؛ أي: عن ذاته.

ويضيف الميستر إكهارت أن هذا الفعل ينبغي أن يكون من ذلك النوع الذي يجعل الإنسان يترك الباطن ينفتح في الواقع ويهدي الواقع إلى الباطن.

---

[٥٦] يقصد كلمة الواقع Wirklichkeit.

[٥٧] wirklich واقعي.

[٥٨] إكهارت، الأعمال الألمانية، ٥ و٢٩١.

ولو أردنا اليوم أن نعبر عن هذا المعنى فلن نستعمل كلمة «واقع»، بل كلمة تأثير أو فعالية.[٥٩]

ينبغي على الإنسان إذن أن يترك الباطن ينفتح على الفاعلية (أو الشغل العملي)، وأن يرشد الفاعلية إلى الباطن؛ وبهذا يعوِّد نفسه على الفعل الخالص. ومعنى هذا أنه ينبغي على الإنسان أن يعمل ويشتغل ويكون فعالًا، ولكن بدون أن يقيد نفسه بهذا العمل أو يصبح أسيرًا له ومتعلقًا به. وهذا هو الذي يقصده إكهارت بالفعل الخالص الذي يُعد تاج الأخلاق في التصوف الألماني، والذي عبر عنه إكهارت بصيغة أخرى هي «الفعل بلا لماذا».

والنص الذي قرأناه لإكهارت لا يؤيد ما تذهب إليه أغلب المعاجم الفلسفية من أنه صاغ كلمة الواقع (أو العمل والشغل والفاعلية) ترجمة للكلمة اللاتينية actualitas (واقع/فاعلية). وإذا كان علينا أن نجد كلمة لاتينية تقابل كلمة الواقع الألمانية، لكانت هي كلمة operabilitas (تأثير على/شغل/عمل). ولا بد من الانتباه إلى هذا الفرق؛ حتى لا يُظن أن كلمة الواقع[٦٠] هي النسخة الألمانية من اصطلاح مدرسي وسيط. ومع أن كلمة الواقع ليست من الكلمات الأساسية أو المصطلحات الرئيسية المستخدمة عند إكهارت — إذ لا تكاد تظهر في موضع آخر من كتاباته — فإن النص الذي ذكرناه يبين بوضوح أنها تنحدر من أصل آخر غير الفلسفة المدرسية.

مهما يكن من شيء فنحن اليوم حين نستخدم كلمتَي واقعي[٦١] وواقع،[٦٢] لا نفكر في كلمتَي عامل أو شغال،[٦٣] وعمِل أو شغل.[٦٤] فالمعنى الذي توحي به هاتان الكلمتان الأخيرتان قد أوشك في الحقيقة أن ينتقل بكليته إلى كلمتين أحدثَ منهما ترجعان إلى القرن الثامن عشر؛ وهما: «مؤثر/فعال»،[٦٥] وتأثير أو فعالية.[٦٦] إن المقصود اليوم بكلمتَي واقعي

[٥٩] Wirksamkeit، ويشير المؤلف هنا أن كلمة Wütklicheit وكلمة Werkelicheit في اللغة الألمانية الوسيطة تدلان على الفاعلية أو «الشغل» أو العمل المنتج المؤثر Werktātigkeit.

[٦٠] وهي Wirklichkeit كما سبق القول.

[٦١] wirklich.

[٦٢] Wirklicheia.

[٦٣] Werktātig.

[٦٤] Werktâtigkeit.

[٦٥] wioksam.

[٦٦] Wirksamkeit.

وواقع هو «ما هو موجود» بوجه عام. وإذا أردنا أن نترجم كلمة الواقع إلى اللاتينية، فلن نترجمها بإحدى الكلمتين اللاتينيتين السابقتين،[٦٧] بل بكلمة realitas. والأصل في هذه الكلمة الأخيرة هو «الموضوعية» أو «الشيئية» (والترجمة الألمانية الوسيطة — التي سبقت الإشارة إليها — للمجموعة اللاهوتية للقديس توماس الأكويني تترجم كلمة الواقع realitas اللاتينية بكلمة dinklich شيئي).

يقول هوجوفون هوفمنستال[٦٨] في «كتاب الأصدقاء»: إننا، نحن الألمان، نصف ما يحيط بنا بأنه فعال،[٦٩] واقع فعلي[٧٠] أما غيرنا من الأوروبيين الذين ينحدرون من أصول لاتينية فيصفونه «بالشيئية»[٧١] أو «مجموع الأشياء»، وهذا يدل على الاختلاف العقلي الأساسي بيننا، كما يدل على أن كلينا يُحس بوجوده في هذا العالم على نحو مختلف تمامَ الاختلاف عن صاحبه.[٧٢]

---

[٦٧] وهما operabilitas, actualitas.

[٦٨] أديب نمساوي كبير، وُلد في فيينا سنة ١٨٧٤م، ومات في روداون سنة ١٩٢٩م، كان طفلًا معجزًا، نضج في فترة مبكرة، فكتب أولى قصائده وهو في السادسة عشرة من عمره، ومطلعها يدل على منحنى فكره وشعوره: «ناضج قبل الأوان، حنون وحزين.» درس الحقوق واللغات الرومانية، وحصل على الدكتوراه من جامعة فيينا، قام برحلات عديدة إلى فرنسا وبلاد البحر الأبيض، وكُلف بمهامَّ دبلوماسية في الحرب العالمية الأولى، شارك في تحرير مجلة «الصباح» وأسس «المكتبة النمساوية»، وجمعت الصداقة بينه وبين الموسيقي الشهير ريشارد شتراوس الذي ألف له عددًا كبيرًا من أوبراته (مثل إليكترا وأريادنه في جزيرة ناكسوس والفارس الوردي وهيلينا المصرية، والمرأة التي لا ظل لها ... إلخ) وهو شاعر وكاتب مسرحي وقاصٌّ، وكاتب مقالات تتميز جميعًا بأسلوبها الغنائي الساحر الرقيق، مع أحساس غالب بالحزن والاكتئاب والانهيار الحضاري، وتمكن من الشكل الفني وارتباط عميق بأفضل ما في التراث الغربي والألماني. تأثر في بداية حياته بالرمزية الفرنسية، ثم مال إلى الأسلوب التأثري والرومانتيكي الجديد الذي يُعنى بالصور والألوان والأنغام. جدَّد التراجيديا القديمة وتمثيليات الأسرار والتمثيليات الشعبية التي عُرفت في العصور الوسطى، وله فضل كبير على المسرح الموسيقي.

[٦٩] wirkend.

[٧٠] Wirklichkeit.

[٧١] Dinglichkeit.

[٧٢] راجع هوجوفون هوفمنستال، خواطر وانطباعات، ١٩٥٩م، ص٧٥.

مهما يكن من شيء فإن أهم ما في مفهوم «الواقع» هو المعنى الذي نفهمه من فعل «يفعل أو يوقع»[٧٣] الذي اشتُقت منه الكلمة. واللغة الفلسفية الشائعة تستعمل كلمة «الواقعي» في مقابل الممكن من ناحية، والظاهر أو الوهمي من ناحية أخرى. ومن الواضح أن الاستعمال الأول يرجع إلى مفهوم كلمتَي «الإمكان والفعل»[٧٤] المستخدمَين في الفلسفة المدرسية، وقد كانتا ترجمة لاتينية لكلمتَي الإمكان والفعل[٧٥] اليونانيتين المعروفتين عند أرسطو.

وتدل كلمة الواقع في الاستعمال اللغوي العام — أي: على لسان رجل الشارع والأديب على السواء — على معنًى وانطباع يمثلان في الغالب الضد المقابل لكل ما هو وهمي أو متخيَّل أو متصوَّر؛ بحيث يظل معنى الأصالة والحقيقة عالقًا بها؛ أي: إنها لا تزال ترِد من تلك المنابع الأصلية التي نهَل منها التصوف الألماني عندما صاغ الكلمة.[٧٦]

إن كلمة الواقع لم تزل تحمل معنى الحقيقي أي الموجود على الحقيقة. وقد يمكننا أن نحذف الجزء الأخير من الجملة السابقة، بحيث تدل كلمة الواقع في نهاية الأمر على «الهذا».[٧٧] فكلمة الواقع تعني «الهذا»، ولكنها حين تدل على وجود فائق وأخير تصبح كلمة رفيعة ومبتذلة في آنٍ واحد.

إنها تصبح كلمة مبتذلة وضحلة عندما يبتسر الواقع، ويفرَّغ من مضمونه، ويتحول إلى مجرد شيء واقعي أو عياني (واقع)، وهناك يمكن أن نصف رجل الأعمال النشيط أو السياسي الناجح بأنه «قريب من الواقع».

---

[٧٣] wirken أي: يحدِث أثرًا أو يحقق عملًا. ولعل الفعل «يوقع» أن يكون قريبًا من المعنى الأصلي الذي اشتُق منه «الواقع».

[٧٤] Potentia: actas.

[٧٥] τνέργεια — εύναις (ديناميس إنبرجيا).

[٧٦] أي: كلمة الواقع Wirklichkeit.

[٧٧] أي: Das؛ اسم الإشارة أو أداة التعريف في الألمانية. ويشير المؤلف بين معقوفتين إلى أنه يستخدمها بالمعنى الذي قصده الشاعر والكاتب المسرحي أرنونادل (١٨٧٨–١٩٤٣م) عندما قال في ديوانه (النغمة) (٢٩٣١): إن «هذه هي آخر شيء»؛ أي: «أول الموجودات وآخرها».

ولكن هل يمكننا حقًّا أن نكون قريبين أو بعيدين عن الواقع الذي يحوطنا من كل ناحية؟ أَلَا يدين مثل هذا الأسلوب في التعبير نفسه بنفسه؟

لم يفهم «هوفمنستال» الواقع بهذا المعنى المحدود الذي يدل على كل ما هو موضوعي وملموس، فنحن نراه يعلق على خطبة ألقاها سنة ١٩١٦م بعنوان «الفكرة الأوروبية» فيقول: «إن الواقع لا يتألف فحسب من أشياءَ عينية مجسمة، ولا من أشياء يمكن لمسها والقبض عليها باليدين، فنحن نحيا أيضًا في عالم من الأسرار والحقائق الحية التي لا يمكن لمسها؛ وإن كانت مع ذلك بالغة الأثر.»[٧٨]

إن هوفمنستال يرجع هنا إلى المعنى القديم الذي كانت تدل عليه كلمة الواقع؛ وهو «الفعالية» أو «الإيجابية»، كما يرجع بشكل من الأشكال إلى معناها الأصلي الذي انحدر إليها من التصوف (دون أن يفصح عن هذا بنفسه)، وهو أن ما لا يلمس على الإطلاق — لا الأشياء العينية الملموسة التي يمكن الإمساك بها — هو أكثر «الموجودات» تأثيرًا وفاعلية.

إن «الواقع» في الاستعمال اللغوي الحديث يقترب في كثير من الأحيان من «الوجود»؛ ولهذا لا يوضع الواقع وحده في مقابل المظهر، بل إن الوجود أيضًا يوضع في موضع الضد منه. وقد أصبح تعبير «الوجود والمظهر» صيغة شائعة استطاعت أن تنفُذ إلى اللغة العامة التي تجري على الألسن. ومع ذلك فإن المعنيَين اللذين تدل عليهما الكلمتان غير متكافئَين على الإطلاق؛ كما أن كلمة الواقع التي تُستخدم اليوم في اللغة الطبيعية الحية تفوق كلمة الوجود في قوتها وقدرتها على التعبير، وتحتل مكانًا أكبر بكثير من هذه الكلمة (كلمة الوجود) التي أصبح الحديث عنها نوعًا من التكلف والتصنع.

مهما يكن من شيء، فليس الفلاسفة والعلماء هم الذين يحددون المعنى الذي تُستخدم به الكلمة في نهاية المطاف، بل إن الأدباء هم الذين يقومون بهذه المهمة؛ لأنهم هم الذين يحسنون الإنصات للغة الشعب (واللغة الشعبية مختلفة كل الاختلاف عن اللغة اليومية البالية المستهلكة).

قدمنا بعض ملاحظات «هوجوفون هوفمنستال» عن الاستعمال اللغوي الراهن لكلمة الواقع، ويمكننا أن نقتبس العديد من ملاحظاته الأخرى حول هذا الموضوع، ولكننا سننتقل إلى شاعر آخر له أثره البالغ على التعبير اللغوي الحديث؛ ألا وهو الشاعر رلكه، وسنقدم

---

[٧٨] هوجوفون هوفمنستال، الكتابات النثرية، المجلد الثالث، ١٩٥٢م، ص٣٨٢.

الآن قصيدة كاملة من شعره كنا قد أشرنا إلى أبيات قليلة منها في الملاحظات الأولية التي مهدنا بها لهذا الكتاب. تقول قصيدة رلكه «تجربة الموت»:

نحن لا ندري شيئًا عن هذا الفراق
الذي لا يشترك معنا في شيء. ليس من حقنا
أن نبدي الإعجاب والحب أو الكره للموت،
الذي يشوهه على نحو غريب
فم مقنع بالشكوى المأساوية.
ما زال العالم مليئًا بالأدوار التي نمثلها.
ما دمنا نهتم بأن نكون محل الإعجاب،
فالموت كذلك يلعب دوره، وإن لم يعجب.
غير أنك حين ذهبت، نفذ إلى هذا المسرح،
من ذلك الشق الذي مضيت منه،
شريطٌ نحيل من الواقع، أخضر، أخضر واقعي،
ضوء واقعي، غابة واقعية.
ما زلنا نمثل أدوارنا، نردِّد ما تعلمناه
بالألم والمشقة، ونرسل الإشارات
من حين إلى حين، لكن وجودك
الذي ابتعد عنا وغادر دنيانا؛
يمكن أن يفاجئنا أحيانًا، كأنه معرفة
تهبط علينا من ذلك الواقع.
فنمثل دور الحياة لحظة، ونحن نتمزق
دون أن نفكر في إعجاب المتفرجين.

لن نحاول الآن أن نقدم تفسيرًا كاملًا لهذه القصيدة التي كتبها الشاعر في اليوم الرابع والعشرين من شهر يناير سنة ١٩٠٧م. إن تشبيه العالم بالمسرح، والحياة بالدور الذي يمثله الفرد على خشبة المسرح وهو يتطلع لإعجاب المتفرجين؛ هو في الحقيقة تشبيه قديم، ولكنه لم يكتسب أهميته ودلالته إلا مع بداية العصر الحديث. فعندما حرر الإنسان نفسه من الوجود ككل، وبدأ يواجهه مواجهةَ الذات، تحوَّل هذا الكل، هذا العالم، إلى مسرح يقف على خشبته. عندئذٍ بدأ العالم أيضًا يتحول إلى صورة. ولم تظهر «صورة العالم» أو

وجهات النظر المختلفة[٧٩] فيه إلا مع بداية العصر الحديث.[٨٠] وليس من قبيل الصدفة أن نرى مؤسس الميتافيزيقا الحديثة، وهو ديكارت، يشبِّه نفسه عند بداية نشاطه الفكري العلني بالممثل الذي يضع الأقنعة على وجهه، ويقف على مسرح العالم[٨١] الذي لم يؤدِّ فيه قبل ذلك إلا دور المتفرج ... ومع نهاية هذه الميتافيزيقا الحديثة نرى «كاشف الأقنعة» — وهو نيتشه الذي خلع على نفسه هذا الاسم — يبين لنا أن «التمثيل»[٨٢] طبع أساسي في الإنسان الحديث و«العدمية الأوروبية»؛ ولهذا نجده يحاول تقديم الحساب عن سبب «تحول كل شيء إلى تمثيل».[٨٣] ولا شك أن قصيدة رلكه تستظل من هذه الناحية بظل نيتشه، ولو تأملناها من وجهة النظر الميتافيزيقية لأمكننا أن نرجع بها إلى ديكارت. ولا يتسع المجال لمزيد من التفصيل في هذه المسألة، ولذلك فلن نسترسل الآن في هذا الحديث.

ولكن ما الذي يقصده رلكه «بشريط الواقع» الذي نفَذ من «ذلك الشق» إلى «هذا المسرح»؟ وما الذي يفهمه من كلمة الواقع؟

إن «ذلك الشق» هو الموت الذي جربه رلكه على أثر فراق إنسان يبدو أنه كان عزيزًا عليه قريبًا من نفسه. والواقع الذي نفذ من «ذلك» أشق هو «الماوراء» (أو ذلك العالم الآخر)، أي: ما وراء حياة يغلب عليها طابع التمثيل. ولكن ما طبيعة هذا الواقع الآخر؟

إن القصيدة تصفه بهذه الكلمات التي نوَّهنا بها في بداية هذا الكتاب: أخضر، أخضر واقعي، ضوء واقعي، غابة واقعية.[٨٤] وهي تؤكد واقعية هذا الواقع بتكرار الكلمة ثلاث مرات: أخضر، ضوء، غابة؛ كلمات تعبر عن أقرب الأشياء إلينا وأشدها التصاقًا بالأرض. والأخضر كما نعلم هو اللون الذي نحبه ونؤثِره على سائر الألوان، في هذه الأرض التي نشعر بالغبطة والعرفان ونحن نصفها بالأرض الخضراء. والكلمات التي يستخدمها

---

[٧٩] وجهات النظر الشاملة عن العالم أو الأيديولوجيات، ترجمة للكلمة الألمانية Weltanschauung التي تصعب ترجمتها، وكثيرًا ما تحتفظ بها اللغات الأوربية الأخرى.

[٨٠] انظر: هيدجر، طرق مسدودة، ١٩٥٠م، ص٦٩ وما بعدها.

[٨١] Mundi theatrum انظر لديكارت: التأملات الخاصة: Cogationes privatae.

[٨٢] انظر لنيتشه: إرادة القوة، الحكمة رقم ٧٨.

[٨٣] المرجع نفسه، الحكمة ٦٨.

[٨٤] أرجو أن يلاحظ القارئ أن كلمة «حقيقي» أنسب من «واقعي» في التعبير عن جو القصيدة وروحها، لولا أنني وجدت أنها تخالف السياق العام للبحث.

الشاعر تصف ذلك الذي ينفُذ من العالم الآخر (أو الماوراء) إلى «هذا المسرح» — أي: مسرح العالم — بأنه هو «هذا العالم» بأقوى معانيه وأصفاها. ولهذا فإن ما يسميه رلكه بالواقع إنما يعبر في الحقيقة عن «ذلك العالم» و«هذا العالم» في وقت واحد، أو بالأحرى يجمع بينهما في وحدة واحدة. وسنجده يعبر عن هذا المعنى بعد كتابة هذه القصيدة بثمانية عشر عامًا في رسالته المطولة التي كتبها إلى «فيتولد هوليفتش»،[٨٥] وقال فيها: «… لا وجود لهذا العالم ولا ذاك العالم، فليس هناك إلا الوحدة العظيمة التي تحس فيها الكائنات المتفوقة علينا — «وهي الملائكة» — بأنها في بيتها.»[٨٦]

وإذن فالواقع عند رلكه ليس هو «هذا العالم» ولا «ذاك العالم»، وإنما هو «الوحدة العظيمة»، والمقصود بهذا أن «هذا العالم» لا يصبح هو هذا العالم بحق — أي: لا يصبح الأخضر أخضر في الواقع — إلا إذا جُرب من ناحية «ذلك العالم» تجربةً خالصة، أو إلا إذا «حُقق» تحقيقًا على نحو ما عبر رلكه نفسُه عن ذلك وحققه في تجربة الموت التي نجدها في القصيدة. وطبيعي أننا لا نستطيع أن نحقق هذه التجربة إلا لِلَحظاتٍ خاطفة؛ وذلك بحكم أننا كائنات محدودة بحدود هذا العالم. فإذا حدث وتمت، لم يُلغَ التضاد الحاد بين «هذا العالم» و«ذاك العالم»، بل اندمج الضدان في وحدة واحدة. وإذن فكلمة الواقع — وهي موضوعنا الأساسي الذي نريد الآن أن نعود إليه — لا يقتصر معناها عند رلكه على ما هو موضوعي أو ملموس أو يمكن الإمساك به، وإنما هو في الحقيقة اسم «ميتافيزيقي» أخير.

إن كلمة الواقع — وهذا أمر يمكننا أن نؤيده بأمثلة أخرى لا حصر لها — مفهوم أساسي، لا، بل هي المفهوم الأساسي في لغة الإنسان الحديث؛ سواء في لغته اليومية الجارية أو لغة الأدب والفلسفة والعلم بوجه عام.

إن كل إنسان منا يعرف ما تعنيه كلمة الواقع معرفةً محددة لا يداخلها غموض أو تعميم، فإذا طُلب منه أن يعبر عن هذا المعنى بالكلمات، أخذته الحيرة من كل جانب؛ إنه

[٨٥] Witold Hulewiez.

[٨٦] انظر: رسائل رلكه، ١٩٥٠م، المجلد الثاني، ص٤٨١. ويلاحظ أن العبارة التي وضع تحتها خط مكتوبة في الأصل بالحروف المائلة، وذلك تأكيدًا من الشاعر نفسه لأهميتها. أما عن «الملائكة» ودلالتها في شعر رلكه، وبخاصة في قصائده المعروفة ب «مرثيات دوينو»، فأرجو أن ترجع إلى الجزء الثاني من كتابي ثورة الشعر الحديث الذي تجد فيه المرثية الأولى والتعليق عليها.

يحس أنه يعرفه ولكنه عاجز عن التعبير عنه. ولا يرجع هذا فحسب إلى عدم تعوده على التأمل في معرفته، بقدر ما يرجع إلى كون هذا الذي يعرفه هنا معرفةً محددة هو نفسه شيء لا يقبل التحديد؛ ومن ثم فهو يستعصي على التفكير فيه أو تعريفه أو التعبير عنه. صحيح أننا نجد تعريفات مختلفة لمصطلح الواقع في المعاجم الفلسفية المتداولة، ولكن هذه التعريفات إن دلت على شيء، فإنما تدل في معظم الأحيان على العجز والحيرة الشديدة بإزاء مثل هذه الكلمة أو هذا المفهوم الأساسي، كما أنها لا تطرح السؤال الذي ينبغي عليها أن تبدأ به عن موقف اللغة بوصفها لغة — عندما نتأمل كلمة مثل كلمة الواقع — من ذلك الذي تسعى جاهدةً إلى التعلق به أو التعبير عنه.

الحق أننا نستطيع أن نصوغ مجموعة كبيرة من العبارات والقضايا المحددة أتمَّ التحديد، عن الخصائص التي تميز الواقع، والواقع وحده، ونستطيع بهذا المعنى أن نقدم نوعًا من ظاهريات «فينومينولوجيا» الواقع. فمن خصائص الواقع مثلًا أنه لا يُردُّ، ولا يُنقض، ولا تمكن مقاومته أو استبداله بغيره. وحيثما وجدنا هذه الخصائص كلها، أمكننا بحق أن نتحدث عن الواقع وعما هو واقعي، والعكس صحيح.

بيد أننا لن ندرك الواقع نفسه بهذه الطريقة، ولن نستطيع أن ندركه؛ لأنه في جوهره يستعصي على الإدراك، وهو لا يستعصي على الإدراك بسبب عدم تحدده وبُعده الشديد، بل بالأحرى بسبب تحدده وقربه الشديدَين إلى أقصى درجة، إننا لن نستطيع أبدًا في أي وقت ولا في أي مكان أن نُفلت من هول الواقع وعظمته، بل إن أشد العدميين تطرفًا في العدمية لن يقدر على ذلك أيضًا، وكل ما نملكه هو أن نحاول بكل ما في وسعنا أن نتحمله.

بقي علينا الآن أن نتناول جانبين من جوانب مفهوم الواقع، نعتقد أنهما يُلقيان مزيدًا من الضوء على مشكلة العلو، لو سألنا: أين يمكن أن يتم اللقاء الحقيقي مع الواقع، فلا بد أن يكون الجواب: في أنفسنا نحن. فليس الواقع الأصيل بالنسبة إلينا إلا ما يتصل بصميم كياننا ووجودنا؛ بحيث يتَّحد به هذا الوجود أو يصبح وإياه شيئًا واحدًا. وسر العظمة التي لا سبيل إلى وصفها في واقعية الواقع هو أننا لا نستطيع بحال من الأحوال أن نبتعد عنه، ولا أن نضع بيننا وبينه أيَّ شيء يمكن أن يحمينا منه، أو يخفف من وقعه علينا؛ كما نفعل في كل الأحوال الأخرى؛ وأنه لهذا السبب — على خلاف المظهر وكل ما يتسم بالطابع المظهري — يؤثر فينا تأثيرًا مباشرًا قويًّا لا نظير له. ونحن في العادة نتصور أن الواقع مقصور على كل ما هو فعلي أو عادي (فيزيائي)؛ لأنه هو الذي يؤثر فينا تأثيرًا مباشرًا. فالإحساس مثلًا بألم الأسنان يمنع أعظم المفكرين من التفكير! ومهما يكن من سخف هذا الألم، فإن واقعيته أقوى من واقعية تفكيره. ثم إن الوجود المادي أو الفيزيائي يؤثر علينا

إلى أقصى حد؛ لأننا نعلم أنه قادر على قتلنا في أية لحظة. يقول «باسكال» في إحدى شذراته المعروفة: «ليس هناك ضرورة تدعو الكون لأن يحتشد لسحقه (أي الإنسان)؛ إن قليلًا من البخار أو قطرة ماء تكفي لقتله.»[٨٧]

ولكن مهما بلغ الواقع المادي من القوة، بحيث تكفي قطرة ماء لكي تتسبب في موتنا، فإن القلق الحقيقي من الموت لا يرجع إلى هذا الفناء المادي أو الفيزيائي؛ إذ إن الفناء المادي لا يولِّد إلا الخوف من الموت الذي تكفي الشجاعةُ وحدها (كما قال أفلاطون) للتغلب عليه. إن القلق الحقيقي من الموت يرجع إلى شيء آخر لا يمكن فهمه أو إدراكه، هذا القلق — الذي يمكن أن يفاجئنا كأقوى ما تكون المفاجأة وسط حياتنا اليومية الغافلة المطمئنة — هو الذي يعلمنا أن الواقع الحقيقي غيرُ الواقع المادي وأكبر منه بكثير.

إن «الواقعي» موجود فينا نحن، ولا يمكن في الحقيقة أن نجده خارج أنفسنا، ولكن هل يعني هذا أننا نؤيد ذلك الموقف الميتافيزيقي الذي يسمى بـ «الأنانة»؟[٨٨] نعم، ولا نعم بالمعنى الذي يقصده فتجنشتين عندما يقول في رسالته المنطقية الفلسفية إن «الأنانة إذا طُبقت تطبيقًا متسقًا دقيقًا تلتقي مع الواقعية الخالصة.»[٨٩] ولا إذا فهمت «الأنانة» بمعنى أن «الأنا» الخاصة بي مع ما تحتوي عليه من مضمونات شعورية هي الواقع الوحيد، وهذا الرأي الذي يقوم على سوء فَهم للمثالية المتعالية (الترانسندنتالية) هو في الحقيقة رأي لم يقل به مفكر جادٌّ على الإطلاق.

قلنا إن الواقع (أو الواقعي) مقصور على ما يتصل بصميم وجودنا الباطن اتصالًا حميمًا؛ بحيث يتَّحد به هذا الوجود الباطن أو يصبح وإياه شيئًا واحدًا. ومن هذا يتضح أن الواقعي هو ما يكون في وحدة أو هوية معنا، ولكنه من ناحية أخرى هو الذي يستقل

[٨٧] باسكال: الأفكار، الفكرة رقم ٣٤٧.

[٨٨] أو Solipsism، وهي كلمة مركبة من الكلمتين اللاتينيَّتين Solus أي: وحيد، وipse أي: نفس أو ذات. وهي تدل من الناحية النظرية على الأنانية، أما من الناحية الفلسفية فتدل على الرأي الذي يزعم أن الأنا الذاتية — بما تنطوي عليه من المضمونات الشعورية — هي الموجود الوحيد. ويرى شوبنهور أن المتطرفين في هذا الرأي ينبغي أن يوضعوا في مستشفى المجانين! ومع ذلك فإن هناك موقفًا معتدلًا يقول بوجود أنا فوق الأفراد هي التي تحمل مضمونات الشعور والوعي، كما أن هناك اتجاهًا منهجيًّا يبدأ «بالأنانة»؛ لكي ينطلق منها إلى الواقع الموجود خارج الأنا أو الذات، ويمكن القول بأن ديكارت وهانز دريش يعبران عن هذا الاتجاه.

[٨٩] أي: تساويها في النهاية أو تصبح وإياها شيئًا واحدًا. راجع الرسالة المنطقية الفلسفية (٥ و٦٤).

عنا وعن تصورنا وصنعنا استقلالًا أساسيًّا أو «ماهويًّا»؛[٩٠] لأننا لا نصطدم بالواقع حقًّا إلا عندما نصطدم بمقاومة؛ أي: عندما نصطدم بذلك الذي ليس منا أو ليس من صنعنا.

إننا نعرف على سبيل المثال أن فعلنا، سواء كان باطنيًّا أو ظاهريًّا، يبقى فعلًا غير واقعي، ويظل يتحرك في فراغ حتى يصطدم بمقاومة من نوع ما، وكلما اشتدت هذه المقاومة، زاد حظُّ فعلنا من الواقعية؛ ذلك أننا لا نلتقي بما هو واقعي إلا حيث نصطدم بما ليس متعلقًا بذواتنا، ولا يخضع لتصرفنا، ولم نصنعه بأي معنًى من المعاني بأنفسنا. هل يمكن على هذا الأساس أن نقول إن الآلة التي من صنعنا وتخضع لتصرفنا فيها ليست واقعية؟! إنها واقعية بكل تأكيد، ولكن «الواقع» الحقيقي المهول فيها ليس هو الذي صنعناه نحن، فالعامل الذي «يشغل» آلة ما — وهذا تعبير له دلالته؛ إذ إن الآلة الذاتية الحركة (الأوتومات) التي تسخر لخدمتنا[٩١] لا تقوم بهذا إلا إذا قمنا نحن قبل ذلك بتشغيلها أو خدمتها — هذا العامل لا يصطدم حقًّا «بواقع» الآلة إلا حيث يصطدم عند قيامه بخدمتها وتشغيلها بما لم يحسُبْ حسابه أو لم يتنبأ به من قبل، وهو شيء يتربص بالإنسان دائمًا حتى مع أكمل الآلات وأتمِّها صنعة.

نحن إذن لا نصطدم بالواقع إلا حيث نصطدم بما ليس من صنعنا ولا يمكن أن يكون من صنعنا؛ أي: بما ليس خاصًّا بنا، وهذا وحده هو الذي يمكننا القول بأننا نصطدم به. (ونحن نفهم الصنع هنا بأوسع معانيه؛ بحيث يشمل كلَّ أشكال الفعل الخاص وأساليبه؛ بما فيها التصور العقلي مثلًا). ولهذا كان الواقع — حتى بالمعنى الضحل الذي نفهمه من كل ما هو «واقعي» أو «فعلي» — هو ما لا يقبل أن يُتصور وما يستعصي على التفكير فيه.

ولكن «ما ليس خاصًّا بنا» هو الذي سميناه من قبلُ «الآخر» أو «الغير»، ومن ثَم يكون «الواقعي» هو «الغير» بالنسبة لنا ولكل ما يمتُّ إلينا بسبب. وبدون هذه «الغيرية» لا يوجد واقع.

وإذن فكل تجربة بالواقع تتميز بالضرورة بأمرين: لا بد أن أجرب ذلك الذي أجربه بوصفه متَّحدًا مع ذاتي ومختلفًا عنها في آن واحد. بيد أن الأمرين لا يتجاوران هنا كيفما

[٩٠] أي: من حيث ماهيته وطبيعته الجوهرية.

[٩١] يلاحظ أن الفعل الأصلي bedienen معناه تأدية خدمة معينة. وقد حاولت التوفيق بين خدمة الآلة وتشغيلها.

اتفق. فأنا لا أجرب معجزة الواقع الحقة وهولَه الهائل إلا عندما يرتبط هذان الأمران ارتباطًا جدليًّا. عندئذٍ تصبح تجربة الواقع مساوية للاتحاد مع «الغير»؛ أي: مع ما ليس مني أو ليس من صنعي.

هكذا تنكشف لنا العلاقة بين الواقع والعلو. يكفي أن نصعد من التعريفات السابقة فنجعل «الخاص بنا» هو «أخص ما يخصنا»، ونرتفع بـ «الغير» إلى «الغير المطلق» لكي نجد أنفسنا في تجربة العلو. وبهذا نكون قد عثرنا على علامة جديدة من علامات العلو؛ وهي الواقع.

ونرجع إلى الاعتراض الذي يثيره دائمًا الفهمُ العام الكامن في أنفسنا، فنقول إن العلو فوق كل شيء على وجه الإطلاق لا يؤدي إلى الفراغ والمظهر، كما إنه ليس مشكلةً فكرية مصطنعة، بل الأَولى أن يقال إن هذا العلو وحده هو الذي يمكنه أن يوصلنا إلى الواقع الخالص.

بهذا وحده يمكن بحق أن يتحول الأخضر إلى خضرة واقعية، ويمكن أن يصبح «الهو»[٩٢] — وسط عالم الخطوط والظلال اليومي — واقعًا حقيقيًّا للحظات خاطفة.

(٤) العلو والأصالة

سنتناول الآن العلاقة المزدوجة بالعلو من خلال مفهوم الأصالة. ومن السهل علينا أن نرى أن العلاقة بالأصل تتميز هي أيضًا بجدل الغير والخصوصية. ويرجع السبب في هذا إلى أن ما يصدر عن الأصل لا بد أن يجرب الأصل بوصفه «الغير» بالنسبة إليه كما يجربه بوصفه «الخاص» الحميم إليه. بوصفه الغير بالنسبة إليه؛ لأن ما يصدر عن الأصل — إذا أُريدَ له أن يكون صادرًا عن الأصل؛ أي: شيئًا جديدًا لم يكن من قبل — لا بد أن يكون شيئًا آخر غير ذلك الذي صدر عنه، وبوصفه «الخاص» الحميم إليه؛ لأن ما يصدر عن الأصل، بحكم صدوره عنه، يستمد كل ما يملكه ويكون وجوده من الأصل، ولا بد أن يستمده منه.

هنا أيضًا يصدُق ما قلناه من قبل من أننا كلما فكرنا في العلاقة بالأصل بمزيد من الدقة والحدة والعمق، ازداد هذا الجدل كذلك حدةً وعمقًا. ولكنه يبلغ أقصى درجات الحدة

[٩٢] الهو أو الهذا أو الـ Es تنزيهًا له عن كل تسمية. ويلاحَظ أن للمؤلف مجموعةً رائعة من الخواطر والحكم الفلسفية المنشورة التي نشرها بعنوان «نحن وهو»، زيورخ ١٩٥٧م (Wir und Es, Zuirich 1957).

والعمق حين لا نكتفي بالسؤال عن الأصل في هذا الشيء أو ذاك، بل نسأل عن الأصل في كل شيء على وجه الإطلاق، وهو سؤال لا يخضع للهوى أو التعسف، وإنما يضطر التفكير بطبيعته إلى طرحه. فالتفكير دائمًا تفكير في شيء ما؛ ولكن «الما» بطبيعته متناهٍ، والتناهي معناه ألا يوجد في نفسه وبنفسه، بل في موجود آخر وعن طريق «غير» متفوق عليه. كل ما هو متناهٍ له أصل وله أساس. صحيح أننا نقول أحيانًا عن شيء ما إنه «بلا أساس» أو «بلا أصل»، ولكننا نقصد من هذا القول أننا لا نعرف أساسه وأصله، أو لا نستطيع أن نعيِّنه، ولا نقصد منه أنه غير متعلق بأي أساس، فالذي لا أساس له ولا سبب لا بد أن يكون غير متناهٍ وغير منتمٍ إلى العالم، وكل ما هو متناهٍ ومنتمٍ للعالم فهو دائمًا قائم على أساس وصادرٌ عن أصل.

ولكن الأصل في كل شيء لا يقتصر على أن يكون مختلفًا عن هذا الشيء أو ذاك، ومن هذه الناحية أو تلك — إذ إن اختلاف الأصل عما يصدر عنه، في كل علاقة بالأصل تتم داخل نطاق العالم، لا بد أن يكون اختلافًا نسبيًّا — بل يلزم أن يكون الأصل في كل شيء هو الغير المطلق المختلف عن كل شيء على الإطلاق، ولا بد أيضًا أن يكون كذلك لأنه، بوصفه أصلًا، يصب نفسه بكليتها فيما يصدر عنه، ويتَّحد بكل شيء على وجه الإطلاق.

بهذا نكون قد توصلنا إلى علامة جديدة من علامات العلو، وهي الأصالة، وهنا يتضح لنا مرة أخرى أن العلو فوق كل شيء على وجه الإطلاق لا ينتهي إلى الفراغ والعدم السيئ، بل هو بالأحرى يؤدى إلى الكثافة والخصوبة والوفرة، أين يمكن أن تتوافر الوفرة إن لم تتوافر في الأصل الذي لم يزل يحتفظ بكل شيء في وحدة شاملة بريئة من التجزؤ والتشتت؟

إن الفهم العام الذي تلاشى العلو من وجوده يرى الأشياء كلها قائمةً جرداء، فكل شيء في نهاية الأمر في نظره عدم، والأخضر لا يزال يبدو لعينَيه في لون قاتم كئيب. إن العلو وحده هو الذي يقدر على أن يُضفيَ على الأخضر اخضراره الأصيل.

(٥) العلو والحرية

إذا كنا لا نصل إلى الواقع الحقيقي والأصالة الحقة إلا عن طريق العلو، فليس في استطاعتنا أيضًا أن نصل إلى ما يسمى بالحرية إلا عن طريقه.

وإذا كانت الحرية مفهومًا متعاليًا، وكانت — على حد تعبيرنا هنا — علامةً من العلامات الدالة على العلو، فإن من الأسباب التي توضح هذا أنه لا يمكن تناولها تناولًا صحيحًا إلا عن طريق الجدل. وقد تعرَّض الكثيرون لأبرز المعضلات والمتناقضات التي

يؤدي إليها مفهوم الحرية عند التفكير فيه تفكيرًا منطقيًّا دقيقًا، وكشف كانط بوجه خاص عن «نقائضه الديناميكية» في باب «الجدل الترانسندنتالي» من كتابه نقد العقل الخالص.

والحُر، بالمعنى الأصيل لهذه الكلمة، هو المستقل بنفسه، غير المرتبط بغيره، أي: الحر من ...

ولكنا إذا فكرنا في الحرية من جهة العلو، فلا بد أن نسأل: حُر من أي شيء؟

إن العلو الذي نقصده علو متعلق بكل شيء على الإطلاق، وكذلك الحرية بمعناها المتعالي لا بد أن تفعل الشيء نفسه؛ أي: لا بد أن تكون حرية من كل شيء على الإطلاق. لو فهمنا الحرية بهذا المعنى لكُنا بذلك نفهمها بأشمل وأوسع معنًى يمكن تصوره؛ إذ ليس هناك حرية أعظم من التحرر من كل شيء على وجه الإطلاق.

ولكن كل شيء على الإطلاق يعني كل ما هو موجود؛ ولهذا تكون الحرية بالمعنى المتعالي هي الحرية من الموجود. ولما كان الموجود دائمًا «شيئًا ما» كانت الحرية هي الحرية من «ما». ومن ثم يمكننا الآن أن نصوغ هذه العبارة: الحرية بوصفها علامةً على العلو هي الحرية من «ما».

هذه الحرية هي أكبر وأصعب ما يمكن أن يواجهنا بوصفنا كائناتٍ متناهيةً محدودة بهذا العالم؛ ومن ثم مقيدة بـ «الما»؛ ولهذا فهي لا تتنسى لنا إلا في لحظات فريدة منسلخة عن تيار الزمن.

إن الموقف البشري العادي، كما يقول اسبينوزا، هو موقف اللاحرية؛[٩٣] لأننا بطبيعتنا مقيدون دائمًا بشيء ما، وإذا ما تخلصنا من شيء، حل محلَّه على الفور ارتباطٌ بشيء غيره؛ ولهذا فإن عدم الارتباط المطلق لا وجود له بالنسبة إلى الإنسان الطبيعي. وعدم الارتباط أو التحرر الذي يتحدث عنه الناس عادةً يراد به في الحقيقة أنهم لا يشعرون شعورًا واضحًا بما يحددهم ويربطهم؛ أي: إنه هو أدنى درجات الحرية أو بالأحرى أدني درجات اللاحرية، تلك التي لا نعرف موقفها الخاص.

[٩٣] الكلمة التي يستخدمها اسبينوزا ويذكرها المؤلف هي الكلمة اللاتينية servitus أي: العبودية، ولكنه يترجمها باللاحرية.

أما الحرية بالمعنى المتعالي الذي نقصده هنا، فتدل على إلغاء الارتباط بكل شيء يدخل في نطاق العالم. وهذا هو أصعب الصعب، وقد تكلم المتصوفة الألمان، وبخاصة الميستر إكهارت وزويزه وتاولر، في هذا السياق عن «الاعتزال»[٩٤] و«التخلي».[٩٥] والشاعر أنجيلوس سيلزيوس — الذي استطاع أن يعبر عن أفكار هؤلاء المتصوفين تعبيرًا كاملًا لا يؤخذ عليه إلا تطرُّفُه الشديد إلى أقصى حدود التطرف — يكتب هذين البيتين في ديوانه «المتجول الملائكي»[٩٦] تحت هذا العنوان: «لا بد من ترك الشيء»:

«أيها الإنسان، ما دمت تحب شيئًا ما، فأنت لا تحب في الحقيقة شيئًا.
ليس الله هذا ولا ذاك، لهذا عليك أن تترك الشيء على الإطلاق.»

هنا أيضًا يعترض الفهم العام الكامن في أنفسنا؛ اعتقادًا منه أن التخلي عن الشيء، أو «ترك ما» لن يؤدي إلا إلى العدم واللاشيء، ولكن أنجيلوس سيلزيوس — وهو في هذا يهتدي بالميستر إكهارت — يرى العكس من ذلك تمامًا: من أحب شيئًا ما، لا يحب في الحقيقة أي شيء على الإطلاق؛ ذلك أن «الما» و«العدم»، أو «الشيء» و«اللاشيء» مفهومان متضادان متضايفان، ولا يمكن أن يوجد أحدهما بدون الآخر؛ ولهذا فإن الذي يحب شيئًا، لا بد بالضرورة أيضًا ألا يحب أي شيء.[٩٧] أي: إنه، إن جاز التعبير، يحب العدم في «الما»؛ أي: يحب بصورة «عدمية». كما أن الذي لا يكتفي بالتخلي عن هذا الشيء أو ذاك، بل يتخلى عن كل شيء على الإطلاق؛ يتخلى أيضًا مع «الشيء» عن «العدم». وهذا رأي أساسي من آراء الصوفية؛ ولهذا نجدهم يطالبون بالتخلي؛ يطالبون بالتخلي عن الشيء؛ لأنهم يطالبون بالتخلي عن العدم.

«ليس الله هذا ولا ذاك» معنى هذا أن الله ليس شيئًا ما، وإنما هو ذلك الذي يختلف عن كل شيء و﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِ شَيْءٌ﴾.[٩٨]

ولكن كيف يتسنى لنا التخلي عن «الما»؟ أم أننا أخطأنا في طرح السؤال على نحو ما أخطأنا من قبلُ في طرح هذا السؤال: ما هو العلو؟ ربما يكون السبب في عدم الارتياح إلى

---

[٩٤] Abgeschiedenheit.

[٩٥] Gelassenheit.

[٩٦] أنجيلوس سيلزيوس، المتجول الملائكي، ١ و٤٤.

[٩٧] أو لا بد بالضرورة أيضًا أن يحب لا شيء.

[٩٨] التعبير القرآني يدل دلالة كاملة على المعنى المقصود (وهو بالطبع إضافة مني).

هذين السؤالين أن مثل هذا التخلي لا ينتمي إلى مجال الصنع والعمل، ولا يدخل في نطاقِ ما يُصنع أو يُعمل، مثله مثل العلو الذي لا ينتمي إلى مجال الأشياء وكل ما يتصف بالشيئية؛ لأننا لو تخلينا عن «الما» لكي نصل إلى التخلي، لبقينا مع ذلك مقيدين بـ «شيء ما»؛ أعني: برغبتنا في التخلي. والواقع أن هذا التخلي الذي يتكلم عنه المتصوفة لا يتم في صورة كاملة خالصة إلا إذا تخلينا كذلك عن التخلي نفسه. ولكن لا بد من ناحية أخرى من ترك الشيء، كما يقول أنجيلوس سيلزيوس في العنوان الذي وضعه للبيتين السابقين. ولا بد من أن يقوم الإنسان بنفسه بتحقيق هذا الترك أو التخلي، وأن يتحمل في سبيله كلَّ ما يستطيع تحمُّله من جهد وعرق. ولقد أكد المتصوفة دائمًا، وفي كل مكان، أن التوصل إلى هذا التخلي يحتاج إلى أن يبذل الإنسان أقصى ما يمكنه بذلُه من تعب وجهد وعناء.

إذا كانت الطريقة الوحيدة للتعبير عن العلو في علاقته بنا هي طريقة التعبير بقضايا وعبارات جدلية، فإن الأمر نفسه ينطبق على الصيغ التي ترشدنا إلى عملية العلو نفسها؛ إذ إنها لا تتم إلا من خلال عبارات متناقضة على صورة و… وكذلك و، ولا، ولا لا؛ أي: عليك أن تقوم بها كما أن عليك ألا تقوم بها، وعليك ألا تقوم بها وألا تمتنع عن القيام بها.

إن الخلاص من كل «ما» هو أصعب الأشياء وأسهلها في وقت واحد؛ ويرجع هذا إلى أنه يتطلب منا الاتجاه نحو ذلك الذي يختلف عن كل «ما» كما يعلو علينا علوًّا غير متناهٍ؛ من حيث إننا كائنات متناهية.

هكذا يكون البحث في مفهوم الحرية قد انتهى بنا إلى التصوف. وليس هذا من قبيل الصدفة؛ لأن التفكير في مفهوم الحرية بمعناها الخالص الحاسم لا بد أن يؤدي بنا إلى التصوف.

أشرنا من قبلُ إلى أن كل علو يظل متعلقًا بما يعلو عليه، ومهما كان من تفوق العالي وسموِّه على ما يعلو عليه، فإنه يظل دائمًا متعلقًا به. هنا نجد الحد الفاصل بين التصوف والميتافيزيقا؛ إن المتصوف لا يكتفي بالعلو فوق نفسه وفوق العالم، وإنما يقوم بما هو أجلُّ من هذا وأقل منه في وقت واحد، إنه يتخلى عن نفسه وعن العالم، بل إنه في الحقيقة لا يتخلى عن العالم بقدر ما يخرج منه.

قلنا منذ قليل إن التخلي عن «الما» يتطلب الاتجاه نحو ذلك «الغير» الذي يختلف عن كل ما هو «شيء». والحق أن عدم الارتباط بشيء لا يعني على الإطلاق عدم الارتباط، أو، إن شئنا، عدم الالتزام المطلق. فهذه الفكرة لا تقل في سخفها وبطلانها عن فكرة «العدم المطلق»؛ وإنما هو الوجه الآخر لالتزام أو ارتباط أقوى وأمتن من أي التزام أو ارتباط؛ لأنه يربط بغير رباط ولا حبال.

إن الحرية بمعناها الدقيق هي التحرر من الـ «ما»، وهذا التحرر لا يتحقق إلا على أساس الارتباط أو الالتزام بالعلو؛ لأن العلو وحده هو الذي يلزمنا إلزامًا مطلقًا.

بيد أن مفهوم الحرية — بوصفه مفهومًا داخلًا في نطاق العالم — له أيضًا جانب إيجابي، فليست الحرية فقط حرية «من كذا»، ولكنها كذلك حرية «لأجل كذا»، وبهذا وحده يمكننا أن نصل إلى المفهوم الكامل للحرية في نطاق هذا العالم.

ولكن ما هذا الذي يعد الملتزم بالعلو «حرًّا لأجله»؟ من الواضح أنه لا يوجد عالم وراء العالم.[٩٩] ومن ثم فلا يمكن أن يكون ذلك الذي لأجله يتحرر الملتزم بالعلو سوى ذاك الذي تحرر منه، وأعني به «الما» أو العالم.

وإذا نظرنا هذه النظرةَ إلى العلو فوق «كل ما هو من العالم»، تبين لنا أنه لا يؤدي بنا إلى الابتعاد عنه، وإنما يجعلنا نصل إليه بحق؛ لأن ذلك الذي تحررت «منه»، هو وحده الذي تحررت «لأجله»، والإنسان الذي تحرر من العالم هو وحده الذي تحرر له، ولن يكون حرًّا للعالم حريةً كاملة إلا مَن تحرر منه حريةً كاملة.

وإذا وصفنا الحرية من العالم — وهي الوجه الآخر من الالتزام بالعلو — بأنها هي الحرية المتعالية، ووصفنا الحرية من أجل العالم بأنها الحرية العالمية؛[١٠٠] استنتجنا من هذا أن الحرية العالمية لا يمكن أن تقوم إلا على أساس الحرية المتعالية، فتلك الحرية تفترض هذه.

من هنا يتضح لنا سخف بعض الشعارات الرائجة التي يتسرع أصحابها بإدانة الفكر المتجه نحو العلو والحكم عليه بالبطلان، مثل شعار الهروب من العالم أو الاغتراب عن العالم. صحيح أن الإنسان الذي يقوم بعملية العلو إنسان غريب عن العالم، بالمعنى الأصيل لكلمة الغربة؛ وهو البعد عن العالم، ولكن بُعده عن العالم هو الذي يجعله قريبًا منه، بل هو وحده الذي يمكِّنه من هذا القرب الحقيقي منه.

---

[٩٩] هذه العبارة لا تتعارض مع الشعور الديني ولا تجرحه، وإنما تؤيده وتعززه. والمقصود بها أن «العالم الآخر» لا يصح ولا يمكن أن نتصوره على صوره «هذا العالم الدنيوي»، وإلا افترض عالمًا آخر وراءه، وهو محال؛ أي: لا بد أن تكون «الأخرى» مختلفةً تمامَ الاختلاف عن «الدنيا». وإن كان الرجل العادي في حاجة بالطبع إلى مثل هذه الصور والرموز.

[١٠٠] نسبة للعالم.

(٦) العلو والمعنى

وأخيرًا نتناول السؤال عن المعنى الذي يرتبط أوثقَ ارتباط بالسؤال عن الواقع والأصالة والحرية.

يقول نيتشه في خاطرة من خواطره التي جُمعت ونُشرت بعد موته: «خطر الأخطار: كل شيء ليس له معنًى.»[١٠١]

ولكن لماذا يكون هذا هو خطر الأخطار جميعًا؟

سنبدأ إجابتنا على هذا السؤال من القضية التي طرحها فتجنشتين قرب نهاية رسالته المنطقية الفلسفية: «إن معنى العالم لا بد أن يوجد خارجه».[١٠٢]

والحق أنه من الواضح أن معنى العالم لا يمكن أبدًا أن يكون داخله، كما أن كلمة «العالم» لا يمكن أن تكون هي الكلمة الأخيرة للفكر؛ لأنه لو كان معنى العالم في داخله، لكان هذا المعنى نفسه شيئًا من العالم أو عالميًّا، ولتحتم عليَّ أن أسأل مرةً أخرى عن معناه ثم أسأل بعد ذلك عن معنى المعنى ... وهكذا إلى ما لا نهاية. ولكن اللانهائي — ولا بد من التفرقة بينه وبين غير المتناهي — هو الذي لا معنى له، وهكذا نقع في نوع من «التراجع العقيم إلى ما لا نهاية.»

ويمكننا أيضًا أن نناقش المسألة على نحو ما فعل فتجنشتين نفسه مع قيمة العالم — وللقيمة والمعنى عنده دلالة تشبه دلالتهما عند نيتشه — فنقول: لو كان معنى العالم موجودًا في داخل العالم، لَمَا كان له[١٠٣] معنًى. أو يمكننا أن نعبر بطريقة أخرى فنقول: لما كان هناك معنًى للمعنى، ونود أن نوضح هذا بالتأمل التالي: إن المعنى — بمعناه الأصيل المطلق — ينبغي أن يلزمنا بصورة مطلقة، وهو لا يمكن أن يكون عالميًّا أو من العالم؛ لأننا نستطيع في هذه الحالة بحكم كونه متناهيًا، أن نبتعد عنه؛ أي: أن نرتفع فوقه. ولا يمكن أن يلزمنا المعنى الموجود داخل العالم إلزامًا أصيلًا إلا إذا تأسس على شيء موجود خارجه. ومن ثم يمكننا أن نعبر عن هذه الفكرة بهذه الصيغة: يتحتم أن يوجد المعنى في العالم، أما معنى المعنى فيتحتم أن يوجد خارجه.

---

[١٠١] نيتشه، براءة الصيرورة، ضمن الكتابات التي تركها بعد موته، جمعها واختارها أ. بويملر، ١٩٣١م، الجزء الثاني، ص٥٥٢.

[١٠٢] لودفيج فتجنشتين، الرسالة المنطقية الفلسفية، ٦ و٤١.

[١٠٣] أي: لَمَا كان للمعنى معنًى.

خارج العالم. وهذا يعني: خارج كل شيء على وجه الإطلاق، وهذا يعني أيضًا أن معنى المعنى لا بد أن يكون متعاليًا، وفي عالم تلاشي منه العلو، لن يكون ثمة معنًى للمعنى، ولن يكون فيه اخضرار في الأخضر ولا كلمة في الكلمة.

بهذا نكون قد توصلنا إلى علامة أخرى من علامات العلو، لعلها أن تكون أهمها جميعًا؛ وهي المعنى. ومن هنا يكون تلاشي المعنى علامةً على تلاشي العلو، ويكون نيتشه محقًّا في أن يصفه[١٠٤] بأنه خطر، لا، بل بأنه أخطر الأخطار جميعًا.

إن معنى كل شيء على الإطلاق لا بد أن يكون معنًى متعاليًا، وحين يعجِز الإنسان عن تجاوز كل شيء والعلو فوق كل شيء، فلن يبقى هناك معنًى لأي شيء.

إن معنى العالم الذي يوجد خارج العالم، أي: معنى المعنى، لا يمكن التعبير عنه أو وضعه في صيغة لغوية؛ فلا توجد كلمة تعبر عنه، كما لا توجد كلمة تعبر عن السر الحقيقي؛ ولهذا فإن هذا السؤال: ما هو معنى العالم؟ يصبح أيضًا بلا معنًى. إن معنى العالم لا يمكن أن يكون «شيئًا ما».

ولكن إذا كان مثل هذا السؤال خاليًا من المعنى، فإنه لا يمثِّل بحال من الأحوال كلَّ شيء في هذا العالم، فحيثما عشنا وفكرنا من خلال العلو، تكوَّن المعنى بلا لغة ولا كلام، وهو لا ينفك يتكون بقدرِ ما نعيش العلوَّ ونفكر فيه.

[١٠٤] أي: تلاشي المعنى والقول بأنه ليس هناك معنًى لأي شيء؛ أي: القول بالعدمية التي حاربها نيتشه في نفسه وفي عصره، كما وصف نفسه بأنه «آخر العدميين»؛ تمهيدًا لميلاد عصر جديد ذي قيم جديدة يجسدها إنسان جديد (الإنسان الأعلى).

خاتمة

لقد فرقنا على الصفحات السابقة بين ثلاثة مستويات في السؤال والتفكير، تمثل في الواقع مستويات الحياة العقلية الثلاثة بوجه عام. ونود في هذه الخاتمة أن نصوغها مرةً أخرى على النحو التالي:

(١) السؤال عن الأشياء: وهذا هو مستوى التفكير والوجود الطبيعي الساذج.

(٢) السؤال عن «في أين» التي توجد فيها الأشياء: وهذا هو مستوى التفكير والسؤال الفلسفي الذي لا بد له، بحكم طبيعته الفلسفية، أن يبقى دائمًا فيه. والتفكير الغربي الكلاسيكي بأكمله لم يخرج عن هذا المستوى؛ فضلًا عن أنه يمثل الحد الذي وقف عنده الفكر الفلسفي والقمة العظيمة التي ارتفع إليها، كما أن الثبات عند المستوى الأول يمثل الحد الذي وقف عنده التفكير الطبيعي والعلمي والقمة التي وصلا إليها. وتفقد الفلسفة تلك العظمة المميزة لها إذا تصورت أن هذا هو آخر مستوًى يمكن أن تصل إليه، كما أن المسلك الطبيعي تجاه الأشياء يُفقد العظمة التي تميزه إذا تصور أنه هو أعلى مستوًى يمكن بلوغه.

(٣) العلو فوق «في أين»: وهذا هو المستوى الأخير، مستوى الفكر الذي يقوم بالعلو الحقيقي ... وهو المستوى الأخير؛ لأنه يؤدي إلى ذلك الذي لا يقبل العلو فوقه؛ ولهذا كان من المستحيل التعبير عنه أو التفكير فيه، وإن كان قبل أن يُعرف بالمعنى الأصيل المباشر إلى أقصى حد تسمح به المعرفة.

والمستويات الثلاثة يفترض بعضها بعضًا، فنحن، بوصفنا بشرًا، لا نبلغ المستوى الثاني إلا إذا بدأنا بالأول. وكلما طال بقاؤنا مع الأشياء وازداد قربنا منها، زادت قدرتنا على بلوغ المستوى الثاني، وهو مستوى السؤال عن «في أين» الأشياء. كما أننا من ناحية

أخرى لا نستطيع أن نبلغ المستوى الثالث إلا إذا بدأنا من المستوى الثاني. وكلما أمعنا في السؤال عن «في أين» الأشياء، قويت فرصة تحقق العلو — في لحظات معينة — فوق كل شيء على وجه الإطلاق.

وعلى الرغم من هذا كله فإن الناحية الموضوعية تقتضي عكس الترتيب الذي ذكرناه؛ إذ يفترض المستوى الثاني المستوى الثالث، كما يفترض الأول الثاني. ويمكننا من الناحية الموضوعية أيضًا أن نقول إن المستوى الأول يفترض الثالث، كما أن المستوى الثاني لا يكفي وحده لكي نتزود منه بالأصالة الحقة؛ فنحن مثلًا لا نفكر في الأشياء تفكيرًا أصيلًا عندما نكتفي بالسؤال عن شيئيتها، بل نصل إلى هذه الأصالة عندما يتخطى سؤالنا حدود شيئيتها، ولن نبلغ الواقع الحق والأصالة والحرية ومعنى وجود العالم حتى ينبثق وجودنا وفكرنا من «في» بلا أين.

قلنا في البداية إن الغرض الحقيقي من هذا الكتاب والواجب الملقى على عاتقه؛ هو تحويل الأشياء وإعادتها إلى الواقع عن طريق العلو؛ بحيث يصبح الأخضر أخضر بحق.

غير أن القضية في النهاية ليست قضية الأشياء ولا الاخضرار. إن «فرانز كافكا» يتحدث في إحدى يومياته، التي دوَّنها في اليوم السادس عشر من شهر يناير سنة ١٩٢٢م، عن إحساسه بأنه مطارد، ثم يستطرد بعد ذلك بقليل فيقول: «ليست «المطاردة» إلا مجرد صورة، ففي إمكاني أيضًا أن أقول: الاندفاع العاصف نحو الحد الأرضي الأخير؛ بحيث يأتي هذا الاندفاع من أسفل، من ناحية البشر، وفي إمكاني، ما دامت هذه أيضًا مجرد صورة، أن أستبدل بها صورة الاندفاع الذي يهبط إليَّ من أعلى.»[١] إن كافكا يتحدث هنا عن التحول الحاسم الذي نبهتْ إليه الصفحات السابقة؛ مِن ذلك الذي يندفع، إلى ذلك الذي يتجه إليه الاندفاع.

«الاندفاع العاصف نحو الحد الأخير»: لعل هذه الكلمات — على الرغم من كل تعلق بشري رخيص بالنزعة الدنيوية — أن تكون تعبيرًا عن ماهية الإنسان الحقة، كما كان علو الإنسان علوًّا غير متناهٍ فوق ذاته منذ أقدم الأزمنة؛ تعبيرًا عن ماهيته الحقيقية. ومع هذا فإن كافكا يقول صراحة: إن هذه مجرد صورة. وليس «العلو فوق الذات علوًّا غير متناهٍ» سوى مجرد صورة.

---

[١] فرانز كافكا اليوميات، من ١٩١٠ إلى ١٩٢٢م، نشرها ماكس برود، ١٩٥١م، ص٥٥٢، وما بعدها.

المراجع والمصادر

أولًا: المراجع الأساسية

(١) أفلوطين: التاسوعات (مذكورة حسب الكتب والفصول).

(1) Plotin: Enneaden.

(٢) الميستر إكهارت: الأعمال الألمانية، نشرها وترجمها: يوسف كوينت، ١٩٥٨م و١٩٦٣م.

(2) Meister Eckhart; Die deutschen Werke, herausgegeben und übersetzt von Josef Quint, 1958 und 1963.

(٣) باسكال، الأفكار (حسب ترقيم برونشفيج).

(3) Pascal; Pensées.

(٤) كانط، الأعمال الكاملة، نشرها إرنست كاسيرر، سنة ١٩٢٢م وما بعدها.

(4) Kant; Werke, herausgegeben von Ernst Cassirer, 1922 f.

(٥) هيجل: الطبعة التذكارية لأعماله في عشرين مجلدًا، نشرها هرمان جلوكنر، ١٩٢٧م وما بعدها.

(5) Hegel; Jubiläumsausgabe in 20 Bänden, herausgegeben von H. Glockner, 1927 ff.

(٦) كيركجور؛ الأعمال الكاملة (باللغة الدنماركية)، ١٩٠١–١٩٠٦م.

(6) Kierkegaard, Samlede Vaeker, 1901–1906.

هذا إلى جانب المعاجم وقواميس اللغة الألمانية المختلفة مثل معجم الأخوين جريم Grimm والقواميس الآتية لفيجاند هيرك Weigand/Hirk وتروبنر Trubner، وبول/بيتز Paul/Betz. أما نصوص أفلوطين المقتبسة في الكتاب فقد رجع المؤلف في معظمها إلى ترجمة ريشارد هارد للتاسوعات.

ثانيًا: أهم المراجع والمصادر مرتبة بحسب ورودها في فصول الكتاب

(مع الاكتفاء بذكر عناوينها دون بقية البيانات التفصيلية والببليوجرافية الواردة في هوامش النص).

(أ) التمهيد

- فتجنشتين، الرسالة المنطقية الفلسفية.
- Wittgenstein; Tractatus logico-Philosophicus.

- رينيه ماريا رلكه، أعمال مختارة، ١٩٤٨م.
- R. M. Rilke; Ausgewählte Werke, 1948.

- أفلاطون، ثياتيتوس، المأدبة، الخطاب السابع.
- Platon; Theätet – Symposion – 7. Brief.

- كارل فولفسكيل، غناء من المنفى (بلا تاريخ).
- K. Wolfskehl; Sang aus dem Exil, O. J.

- أرسطو، الميتافيزيقا والأخلاق إلى نيقوماخوس.
- Aristoteles; Metaphysik, Nikomachische Ethik.

- ديلز وكرانس، شذرات الفلاسفة قبل سقراط.
- Diels-Kranz; Fragmente der Vorsokratiker.

- رودلف أويكن، تاريخ المصطلح الفلسفي، ١٨٧٩م (طبعة جديدة، ١٩٦٤م، مطابقة للطبعة القديمة).
- R. Eucken; Geschichte der philosophischen Terminologie, 1879. Unveränderter Nachdruck 1964.

(ب) عرض مشكلة العلو

- نيتشه، هكذا تكلم زرادشت، الجزء الثالث: أغنية الرقص الأخرى.
- Nietzsche; Also sprach Zarathustra, 3. Teil: Das andere Tanzlied.

- رلكه، كتاب الساعات.
- Rilke, Das Stunden-Buch.

- فيشته، أسس نظرية العلم الكاملة، الجزء الأول.
- Fichte; Grundlage der gesamten Wissenschaftslehre, Erster Teil.

(ج) مناقشة عامة لمصطلح العلو

- الترجمة الألمانية الوسطى للمجموع اللاهوتي لتوماس الأكويني، نشره ب. ك. مورجان وف. و. ستروثمان، ستانفورد، ١٩٥٠م.
- Middle High German Translation of the Summa Theologica by Thomas Aquinas. Edited by B. Qu. Morgan and F. W. Strothmam, Stanford, Cal. 1950.

- كانط، نقد العقل الخالص.
- Kant; Kritik der reinen Vernunft.

- كارل ياسبرز، مدخل للفلسفة.
- Jaspers; Einführung in die Philosophie, 1983.

- هيدجر، ماهية السيب، الطبعة الثالثة، ١٩٤٩م. السؤال عن الوجود، الطبعة الثانية، ١٩٥٩م.
- Heidegger; Vom Wesen des Grundes, 3, Aufl. 1949. und Zur Seins-frage, 2, Aufl. 1959.

- هوفميستر، قاموس التصورات الفلسفية، الطبعة الثانية، ١٩٥٥م.
- J. Hoffmeister: Wörterbuch der Philosophisehen Begriffe, 2, Aufl. 1955.

- يوسف كوينت، نصوص صوفية ألمانية من العصور الوسطى ١، ١٩٢٩م.
- J. Quint: Deutsche Mystikertexte des Mittelalters I, 1929.

- هيدجر، نظرية أفلاطون عن الحقيقة. مع رسالة عن النزعة الإنسانية، ١٩٤٧م.
- Heidegger; Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den “Humanismus”, 1947.

- ديكارت، الأعمال الكاملة، نشرة آدم وتانيري، الجزء الثالث.
- Descartes, Oeuvres complètes, éd. Adam–Tannery III.

- أعمال شيلنج، طبعة ميونخ التذكارية.
- Schellings Werke, Münchner Jubiläumsdruck, 5.

- نيتشه، إرادة القوة، الحكمة الثانية.
- Nietzsche; Der Wille zur Macht, Aph. 2.

- أفلاطون، السفسطائي.
- Platon; Sophistes.

(د) العرض الفلسفي للعلو

- كارل ياسبرز، فلسفة الوجود، الطبعة الثانية ١٩٥٦م.
- K. Jaspers; Existenzphilosophie, 2, Aufl. 1956.

- مارتن هيدجر، ما الميتافيزيقا؟ الطبعة الخامسة، ١٩٥٩م.
- M. Heidegger; Was ist Metaphysik? 5, Aufl. 1959.

- باول تيليش، نزاع المكان والزمان، أعيد طبعه في كتاب: باول تيليش، على الحدود، ١٩٦٢م.
- Paul Tillich: Der Widestreit von Zeit und Raum. Abgedruckt in P. Tillich: Auf der Grenze, 1962.

- رسائل ليبنتز التبادلة مع كلارك، ضمن الأعمال الفلسفية التي نشرها جرهارت، المجلد السابع.
- Leibniz Briefwechsel mit Clarke (Die Philosophischen Schriften. Hrsg. von Gerhardt, Bot, VII).

- بول كليه، قصائد نشرها فليكس كليه، ١٩٦٠م.
- Paul Klee, Gediehte, Hrsg. von Felix Klee, 1960.

- ماكس بكمان، المرئي وغير المرئي، ١٩٦٥م.
- Max Beckmann: Sichtbares und Unsichtbares, 1965.

(هـ) العكس المتعالي

- مارتن هيدجر، على الطريق إلى اللغة، ١٩٥٩م.
- M. Heidegger; Unterwegs zur Sprache, 1959.

- هيريش زويزه، المؤلفات الألمانية، نشرها ك. بلماير، ١٩٠٧م، طبعة جديدة مطابقة لها، سنة ١٩٦١م.
- Heinrich Seuse: Deutsche Schriften, hrsg. von K. Bihlmeyer, 1907. Unveränderter Nachdruck, 1961.

- نوفاليس، رسائله وأعماله، المجلد الثالث، ١٩٤٣م.
- Novalis, Briefe und Werke, 3 Bd. (1943).

(و) معرض الجدلي للعلو

- القديس أوغسطين، الاعترافات، الكتاب ١٥، الفصل ٩.
- Augustinus, Confessiones, lib. XI, cap. 9.

- هوجوفون هوفمنستال، خواطر، ١٩٥٩م.
- الكتابات النثرية، المجلد الثالث، ١٩٥٢م.
- H. V. Hofmannsthal; Aufzeichnungen, 1959.

- H. V. Hofmannsthal; Prosa III, 1952.

- هيدجر، طرق مسدودة، ١٩٥٠م.
- Heidegger: Holzwege, 1950.

- رلكه، الرسائل، ١٩٥٠م، المجلد الثاني.
- Rilke; Briefe, 1950, 2 Bd.

- نيتشه، براءة الصيرورة، اختارها من بين كتاباته التي تركها بعد موته ورتبها أ. بويملر، ١٩٣١م، الخاتمة.
- Nietzsche; Die Unschuld des Werdens. Der Nachlass. Ausgewählt und geordnet von A. Baeumler, 1931, 2. Bd.

- كافكا، اليوميات، ١٩١٠–١٩٢٣م، نشرها ماكس برود.
- Kafka: Tagebücher 1910–1923, hrsg. von Max Broad.

ثالثًا: كتب المؤلف «المشار إليها في التصدير»

(١) الفلسفة الحديثة بوصفها ميتافيزيقا الذاتية، تفسيرات لكيركجور ونيتشه، فرايبورج، مطبعة كارل ألبير، ١٢٩ص.

(1) Die neuzeitliche Philosophie als Metaphysik der Subjektivität. Interpretationen zu Kierkegaard und Nietzsche. Freiburg I. Br., Verlag Karl Alber, 129 s.

(٢) نحن وهو، مجموعة خواطر، زيورخ، دار نشر ماكس فيهانس، ١٩٥٧م، ١٠٤ص.

(2) Wir und Es. Gedankengruppen–Zürich, Max Niehans Verlag, 1957, 104 s.

(٣) الملمح الآخر، زالسبورج، مكتبة شتيفتر، ١٩٦٩م، ص٢٧٦.

(3) Der andere Zug. Salzburg, Stifterbibliothek, 1969, 276 s.

(٤) وقع لا يصدق، خواطر فلسفية وغير فلسفية من وحي الرحلات، زالسبورج، مكتبة شتيفتر، ١٩٧٢م، ٢١٠ص.

(4) Unglaubliche Wirklichkeit, Philosophische und andere Reisenotizen. Salzburg, Stifterbibliothek, 1972, 210 s.

(٥) الانتقال إلى الواقع، خواطر فلسفية وغير فلسفية من وحي الرحلات، زالسبورج، مكتبة شتيفتر، ١٩٧٠م، ٧٨ص.

(5) Ubergehen zur Wirklichkeit. Philosophische und andere Reisenotizen. Salzburg, Stifterbibliothek, 1970, 78 s.


هنــداوي